

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**"EU VENHO DA FLORESTA":
ECLETISMO E *PRAXIS* XAMANICA DAIMISTA
NO "CÉU DO MAPIA"**

Alberto Groisman

Dissertação apresentada
ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da
Universidade Federal de
Santa Catarina, como requisito
parcial para obtenção do grau
de Mestre em Antropologia


ABRIL/1991

FLORIANOPOLIS - SANTA CATARINA

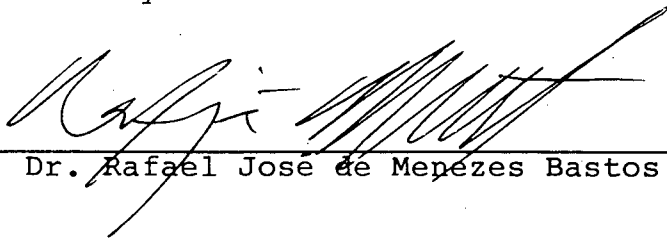
Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Aprovado pela Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Profa. Dra. Esther Jean Langdon - Orientadora



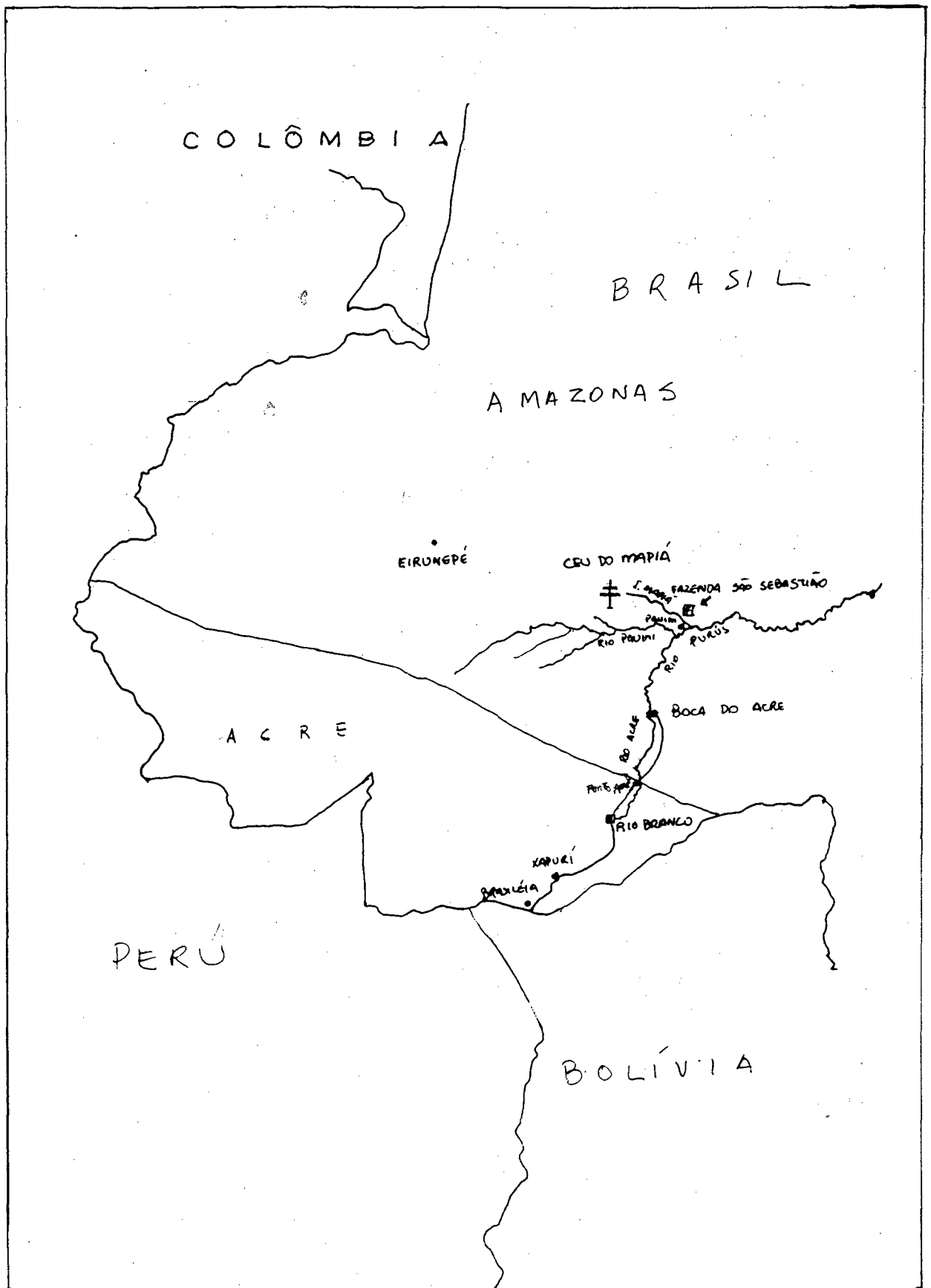
Prof. Dr. Ary Pedro Oro



Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Florianópolis, 04 de janeiro de 1991.

"CÉU DO MAPIA" - LOCALIZAÇÃO REGIONAL



. A meus pais,

AGRADECIMENTOS

Esther Jean Langdon, orientadora e amiga,
iluminadora das obscuridades do caminho.

Rafael Bastos e Dennis Werner, pelo despertar do
Projeto.

Anamaria Beck, Miriam Grossi, Silvio Coelho dos
Santos e Ilka B. Leite, por alguns caminhos metodológicos.

Elsje Maria Lagrou, pela companhia na viagem.

Ari Sell e Maria Cristina Pelaez, pelo apoio e pela
amizade.

Ari Pedro Oro, pelas oportunas observações.

Sônia Maluf, pelas pistas.

Aos colegas do mestrado, irmãos acadêmicos.

Daniel, pelo auxílio tecnológico.

Ao "istepô" Alan Stone, pela arte e a amiga Elena,
pelo carinho.

Irene e Fátima, pela presteza.

Clodomir Monteiro da Silva, pela disponibilidade e
confiança.

Fernando La Rocque Couto, pela confirmação.

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, pelo
apoio.

CNPq, pela bolsa de mestrado.

Aos amigos e colegas da diretoria do Sindicato dos
Bancários de Florianópolis pelo companheirismo fraterno.

Aos colegas bancários pelo apoio e curiosidade.

Claudio Caldas, pela revisão.

Ao irmão Enio Staub e aos irmãos da comunidade do Santinho, pela atenção e carinho constantes.

Ao amigo e irmão, Luis Carvalho, pela acolhida.

Aos irmãos do Alto Santo, em especial, Toinho, Zé Guilherme, Joca, Seu Carioca e família, Dna. Zulmira, Dna Peregrina, Seu José das Neves, e demais irmãos, bons guardiões.

Aos irmãos da "Colônia 5.000", Padrinho Wilson, Nonato, Chico Corrente, Eduardo, e demais irmãos, pelas orientações.

Liliana, Jorge, Gabriela, Francisco e Vitória, minha família mapiense.

A todos irmãos e irmãs, moradores e visitantes do "Céu do Mapiá", cujos nomes são tantos que parecem ser mais, pelo conhecimento.

Aos Mestres "desencarnados", Raimundo Irineu Serra, Sebastião Mota Melo e Jorge Adoum, por deixarem seus ensinamentos.

A Gelci e Juliana...

RESUMO

O presente trabalho aborda aspectos ligados à cosmovisão, às representações e às práticas rituais e sociais, existentes na comunidade "Céu do Mapiá", sede do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) e centro irradiador da "Doutrina do Santo Daime". O CEFLURIS é uma entidade espiritualista, fundada em 1974 por Sebastião Mota Melo, o Padrinho Sebastião, como continuidade de seu trabalho junto a Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, pioneiro na sistematização doutrinária e ritual do conhecimento acerca do "Santo Daime".

O "Santo Daime" é uma substância sagrada, elaborada a partir do cozimento ritualizado das plantas *Banisteriopsis caapi*, o cipó "Jagube", e a *Psychotria Viridis*, a "Folha Rainha".

No âmbito grupal, o "Santo Daime" é acompanhado pela "Doutrina", que é a sistematização do universo simbólico daimista num conjunto de representações e orientações para a vida dos adeptos e para a correta utilização do "Santo Daime" como instrumento de "revelação" e "progresso espiritual".

O trabalho compara o uso do "Santo Daime" com a literatura etnográfica sobre grupos indígenas da região amazônica, que também utilizam a *Banisteriopsis* como base de elaboração de substâncias sagradas, com objetivos

divinatórios, revelatórios e terapêuticos. Esta comparação indica, com efeito, uma grande aproximação entre os sistemas cosmológicos indígenas, baseados em exegeses xamânicas acerca do Mundo dos Espíritos e a cosmologia daimista. Neste sentido, podemos considerar: a concepção acerca da existência de "dois lados" da realidade, um visível, material, manifestado, e um invisível, espiritual, determinante; a presença da necessidade iniciática da "morte simbólica" e do engajamento numa nova identidade; as formas simbólicas e rituais relacionadas às experiências com o uso de substâncias sagradas; a ação ritual e social dos agentes religiosos; a concepção "guerreira" da cura; a concepção do sagrado como qualidade da vida como um todo. Configura-se, assim, um campo de emergência de uma "práxis xamânica" de contato com o Mundo Espiritual, onde trânsito e tradução são sintetizados a partir do uso do "Santo Daime".

A esta configuração xamânica das formas de contato com o Mundo Espiritual associa-se a noção de "ecletismo", ou seja, a abertura da cosmologia daimista a contribuições de outras exegeses espiritualistas, o Espiritismo Kardecista e a Umbanda, entre outras.

Por fim, estabelece como o saber xamânico que acompanha as substâncias sagradas, manifesta-se em forma de práxis num contexto não-indígena.

ABSTRACT

The present dissertation examines the cosmology, the representations and the social and ritual practices that are found in the community of "Ceú de Mapiá", which is both the headquarters and illuminating center of the Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). CEFLURIS is a spiritualistic entity. It was founded in 1974 by Sabastião Mota Melo, "Padrinho Sabastião", as a continuation of his work with Raimundo Irineu Serra, "Mestre Irineu", pioneer of the doctrinal and ritual systematization of the knowledge of "Santo Daime."

"Santo Daime" is a sacred substance, prepared through the ritualistic cooking of the vine "Jagube" (*Banisteriopsis* sp.) and the "Folha Rainha", (the leaf of *Psychotria viridis*). Within the group ambit, the use of "Santo Daime" is accompanied by the "Doctrine", which is the organization of the symbolic universe in a system of representations and orientations for the follower's life and for the correct use of "Santo Daime" as an instrument for "revelation" and "spiritual progress".

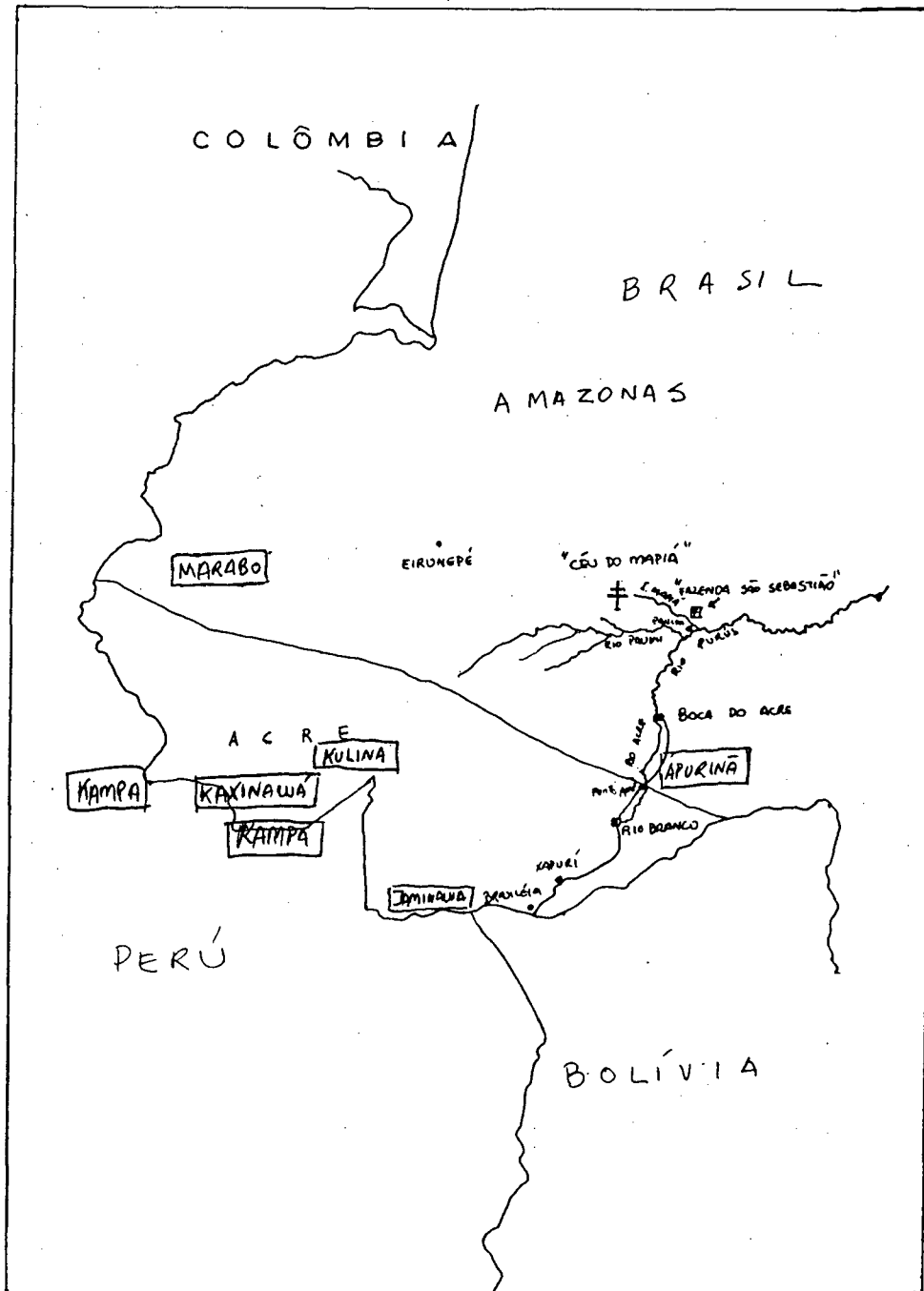
The dissertation compares the use of "Santo Daime" with the ethnographic literature of Amazonian indigenous groups that also use *Banisteriopsis* as a basis for the elaboration of sacred substances for the purposes of

divination, revelation, and therapy. This comparison indicates, in effect, a close approximation between indigenous cosmological systems, based on shamanic exegesis of the spiritual world, and the "Daimist" cosmology. In this sense, we can consider: the conception of "two sides" of reality, one visible, materialistic, manifest, and another invisible, spiritualistic, determinant; the initiatic requisite of the "symbolic death" and of the assumption of a new identity; the symbolic and ritual forms related to the experiences of the use of sacred substances; the ritual and social action of the religious agents; the warrior conception of curing; the sacred conception of all of life. It demonstrates also an area of emergence of a "shamanic praxis" where passage and translation are synthesized through the use of "Santo Daime."

This shamanic configuration of the forms of contact with the spiritual world is associated with the notion of "eclectism", or, the openness of the Daimist cosmology to the contributions of other spiritualistic interpretations, for example the spiritism of Alan Kardec and Umbanda.

Finally, it establishes how shamanic knowledge, that accompanies sacred substances, manifests itself in the form of "praxis" in a non-indigenous context.

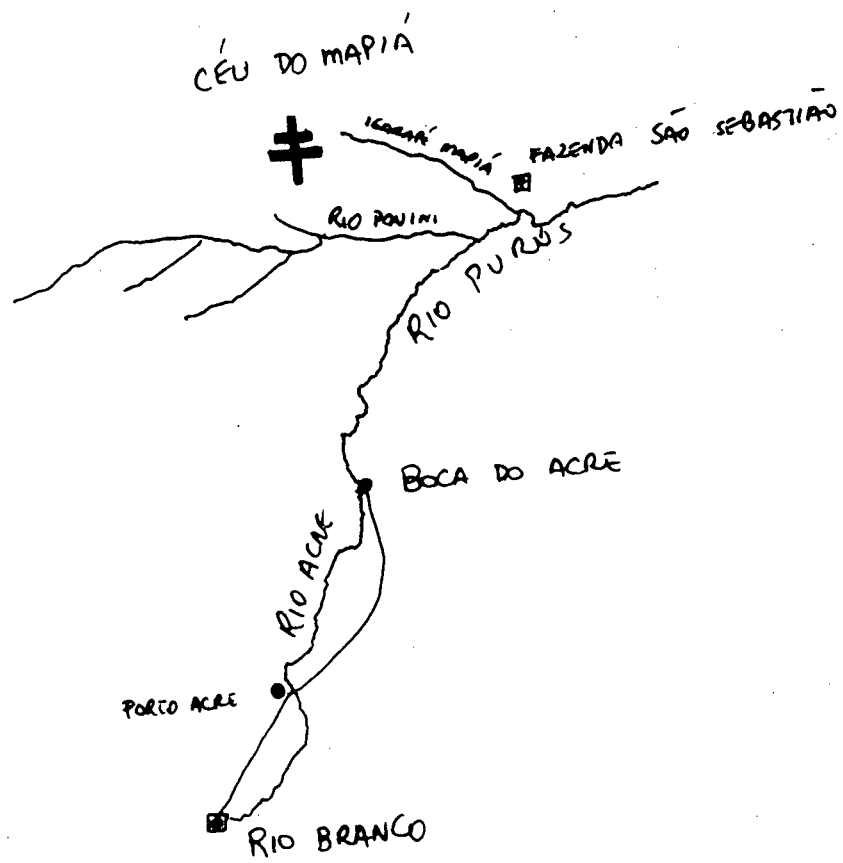
"CÉU DO MAPIA" - LOCALIZAÇÃO REGIONAL



Obs: GRUPOS INDÍGENAS ASSINALADOS UTILIZAM SUBSTÂNCIAS SAGRADAS ELABORADAS A PARTIR DA BANISTERIOPSIS CAAPI.

(FONTE: MELATTI, ÍNDIOS DO BRASIL, APUD COUTO, 1989, SANTOS E XAMÃS)

"O CAMINHO"



SOL, LUA, ESTRELA

Sol, Lua, Estrela
A Terra, o Vento e o Mar
É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Levo sempre na lembrança
É Deus que está no Céu
Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda a hora e todo o dia
o Divino está no Céu
Jesus Filho de Maria.

fim.

INDICE

APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	8
O Surgimento da "Doutrina do Santo Daime".....	9 -
Outros Trabalhos sobre a "Doutrina do Santo Daime".....	10
O "Céu do Mapiá".....	18
O "Céu do Mapiá" e a "Doutrina do Santo Daime".....	22 -
A "Doutrina".....	23
Sobre a Organização Social do "Céu do Mapiá".....	25
Elementos da Estrutura Social.....	26
A "Farda".....	27
Os "Padrinhos".....	29
Os "Curadores".....	30
Paradigmas: A Reatualização de Modelos Sagrados de Conduta.....	31
A Morte Simbólica do Padrinho Sebastião: Sinal de Novo Encaixe Interpretativo.....	37 -
 CAPITULO I - SOBRE MAPAS TEORICOS E CAMINHOS METODOLOGICOS.....	 44
Comportamento e Método.....	46
O Trabalho de Campo.....	49
Considerações Botânicas e Psicofarmacológicas acerca do Daime.....	52
As "Plantas-Mestre".....	55
As Substâncias Sagradas.....	58
O Processo Ritual.....	61 -
O Contato com o Mundo Espiritual.....	69
Considerações acerca do Xamanismo.....	71 -
Objetivos da Investigação.....	83
Por Que o Assunto?.....	85
 CAPITULO II - ECLETISMO E ESPIRITUALIDADE: A COSMOVISÃO.....	 88
O Ecletismo Evolutivo.....	89 -
A Espiritualidade.....	90 -

A Noção de "Ser" e a Morte.....	93
O "Carma".....	94
O "Trabalho Espiritual" e o "Carma".....	98
A "Memória Divina".....	100
O "Sofrimento".....	101
"Sofrimento" e "Salvação".....	102
O "Merecimento".....	104
A "Batalha do Astral" e a "Doutrinação".....	105
A "Revelação": "Eu Inferior" e "Eu Superior".....	109
A "Miração": A Percepção do "Eu Superior".....	112
A "Espiritualidade": Tradução e Motivo.....	115
 CAPITULO III - INIVISIBILIDADE E MANIFESTAÇÃO.....	118
 O "Caminho".....	122
A Ritualização do Ambiente Físico.....	124
O "Hino".....	129
A Musicalidade do "Hino".....	137
"Hino" A "Ponte" Ritual.....	137
 CAPITULO IV - ESTRUTURA, SENTIDO E ELEMENTOS DO RITO.....	139
 A "Corrente Espiritual".....	140
A "Força" do Rito.....	141
O "Hinário".....	142
Rito: O "Campo da Batalha".....	152
A Projecção dos Elementos do Rito no Cotidiano.....	153
 CAPITULO V - DAIME: UM "SER DIVINO".....	158
 "Força" e "Luz": Os Espíritos Guardiões e a Síntese Cosmológica.....	162
Daime: "Força" e "Luz" em Comunhão.....	163
A "Dieta".....	163
Tomar o Daime: Comportamento e Significado.....	164
"Feia": a "Surra" do Daime.....	165
Um "Ser Divino".....	170
A "Santa Maria" na Perspectiva Daimista.....	173
A "Santa Maria" e a "Doutrinação".....	174
O "Feitio" de Daime: Comunhão e Divinização.....	177
Preparação do "Feitio" e Separação: Da Vida Cotidiana Para a Circunstância Ritual.....	178
A "Casa do Feitio".....	179
Preparação e Limpeza das Plantas.....	181
A "Bateção".....	182

CAPITULO VI - CURA E DOENÇA: HARMONIA E CONFLITO	
NO "TRABALHO ESPIRITUAL".....	190
O Sentido da Doença.....	191
O "Trabalho de Estrêla".....	193
Os "Trabalhos de Cura": a Busca da "Salvação".....	201
O "Ser Divino" e a Cura.....	202
"Padrinhos" e "Curadores".....	206
Comunhão e Cura: A Divinização.....	207
CAPITULO VII - PENSAMENTO E AÇÃO DAIMISTA: XAMANISMO	
E "PRAXIS" XAMANICA.....	209
Conclusões.....	226
APENDICE.....	235
Anexo I.....	235
Anexo II.....	238
Anexo III.....	252
Anexo IV.....	260
Anexo V.....	267
BIBLIOGRAFIA.....	271

APRESENTAÇÃO

Há uma virtude inabalável nas experiências que nos dá a vida, e o mais belo nestas ocasiões, em que sabemos que a procura é o mais fundamental, é nos sabermos aprendizes, possuímos a certeza de que nada está absolutamente descoberto. Há algo feito somente para nós, individual e intransferível. O difícil é transmitir. Transmitir é a luta posterior de um trabalho de pesquisa. Luta esta que nos coloca em frente ao penoso voltar. Deixar de ser um pesquisador do "outro", mas buscar o "outro" em si mesmo, dentro da experiência resgatada, um pouco turva, um pouco afetuada. Lutar entre o dado e a lembrança. Entre lembrar pelo afeto ou pelo conhecimento.

Esta luta, para o antropólogo, é encarnizada. Sai de Florianópolis em março de 1989. Era bancário. Fui buscar respostas e dados sobre um fenômeno para mim muito peculiar e surpreendente: um grupo de pessoas, em plena Floresta Amazônica, utilizando uma bebida, o "Santo Daime", que quando ingerida produzia experiências cujas narrativas apontavam para um profundo mergulho numa dimensão implícita e invisível da

existência humana, o Mundo Espiritual. Nos artigos de jornais, em revistas, nos eventos relatados por pessoas que haviam provado a bebida, enfim de muitas partes, vinham pistas e trilhas para percorrer.

Quando dei por mim, havia atirado tudo para cima e dito para mim mesmo: "É este o caminho!" Inaugurei em mim neste momento a aplicação mais sintética do método intuitivo, a aventura pessoal. Sim, porque estava me aventurando. Deixando pessoas amadas, responsabilidades, compromissos, prazeres, sofrimentos pequenos, tudo que constituía o que havia de imediatamente importante em minha vida. Algo muito simples e indizível.

Em 20 de março de 1989 estava a caminho do Acre, no rumo da mata. De bancário, cercado de papéis e dinheiro, me tornei antropólogo, envolto em sonhos e mitos. Minhas defesas, minha natureza pessoal, minhas relações se devanescendo gradativamente como a névoa que vai chegando e cobre tudo, progressivamente. Valores, símbolos, métodos, linguagem, tudo assumindo novas colorações, adquirindo novas hostilidades, vivendo novos carinhos. Talvez, tudo "outro". E agora? Poderia eu me integrar naquilo que parecia tão inexpugnável? Mais uma vez fechei os olhos para a racionalidade. Sim, é um caminho. Se existe um ponto no nada, existe então a dimensão, o dentro e o fora, o acima e o abaixo, os limites enfim.

O caminho é o que importa. O resultado vem naturalmente. Era preciso, talvez, desfazer-me de meu arsenal, das armaduras da preparação, para aprender realmente a usá-

las. Sem abandono ou desprezo, mantendo tudo sempre bem guardado para o uso oportuno. O peito um pouco aberto. O coração escancarado.

O que faço aqui não se trata, caro leitor, de simples prosa. Fassei semestres e semestres procurando entender nos textos como que a experiência "alucinogênica" produzia um "estado alterado de consciência" e não me dava conta do óbvio: realizar o trabalho de campo já era um "estado alterado".

Na introdução ao Projeto deste trabalho, falei que minha escolha temática era uma resposta a alguma espécie de "chamamento", recorrendo a argumentação de uma das lideranças do "Povo do Daime"(1). Algo me dizia que não havia uma origem definida para este "chamamento". Na verdade, depois do trabalho de campo, quando teria estas respostas, um pouco mais confuso me tornei. Mais certeza tive que seria uma "Batalha" ficar cara a cara com quem tinha me chamado, porque mesmo o espelho refletiria uma imagem inversa.

Seja para quem for, a experiência de campo é um chamamento, porque antes de qualquer coisa, nos tornamos mensageiros em terras estranhas, como aqueles que em cada princípio de curiosidade saíam pelo mundo para descobrir novas culturas. Nossa vantagem é que a culpa hoje é um pouco menos presente porque os "outros", "nossos" nativos, aqueles que foram sujeitados e destruídos por muitos que nos antecederam estão melhor preparados para nos receber. Aprenderam como

1. Alex Polari de Alverga, "Chefe" da Igreja de Mauá, em sua obra "O Livro das Mirações".

caminhar num mundo onde a privação não é mais um método para atingir a iluminação, mas uma contingência dos conflitos, da destruição, da domesticação quase total da natureza.

Sinto que todo o antropólogo é um mensageiro quando está no campo. É deste "estado alterado", ao qual me referi antes, de onde nasce o que poderia chamar de uma "boa mensagem". Não uma fórmula pronta, mas algo que para mim se tornou mais presente: quem não consegue conciliar objetividade com subjetividade, alguma palavra da "boa mensagem" pode ter deixado pelo caminho. Na verdade, todos somos um pouco isto, objetivos e subjetivos, o problema é que uns e outros acreditam que podem dividir-se. São métodos. E cada um pode representar um caminho.

Não estou aqui priorizando o método, mas acreditar nele é fundamental. Devemos poder convencemo-nos de que o que interessa numa pesquisa é encontrar respostas, mas também, e talvez mais fundamental, saber como buscá-las. Minha experiência de campo foi isto: uma incessante busca da pergunta mais certa, da indagação mais perfeita.

Não procurei resolver o enigma do conhecimento, deixei-me embalar por ele, sim, é claro, mantendo-me alerta para eventuais perigos. Na mata tudo pode acontecer. E foi na mata que, pensando minha experiência, refleti sobre o que de clássico e contemplativo existe no cientista que busca. Pensei na aventura da Antropologia como algo íntimo, e, antes de tudo, como algum sentimento meio romântico.

No campo somos como crianças que engatinham num mundo desconhecido sobre o qual sabemos alguma coisa mas não concebemos sua verdadeira natureza. E, no caminho do conhecimento, é preciso aprender a engatinhar para depois poder caminhar com segurança. Saber distinguir as trilhas, as pistas verdadeiras e as falsas. Contar com a ajuda de quem já vai mais a frente.

Como uma virtual experiência mediúnica, meu mergulho no trabalho de campo obedeceu a impulsos e eventos muito complexos. Tinha na cabeça, a princípio, a paradigmática viagem de Malinowski à Austrália: o mundo em guerra, o antropólogo perdido nos confins do mundo. Pensava inclusive na possibilidade de que o Juízo Final, que para mim já está em curso no pensamento ocidental, poderia estar à volta, e eu, como muitos que ali estavam, me sentia abrigado numa grande casamata: a Floresta Amazônica e sua espiritualidade. Este sentimento, com absoluta incredulidade inicial, passou a representar em determinado momento um verdadeiro escudo, uma verdadeira proteção para minha "passagem" pelo "Céu do Mapiá".

O fantasma dos dados me assombrava a cada instante e de minhas tremedeiras e bater de queixo pude observar-me mais detidamente. Estava ficando quase tenso e tinha um pressentimento de que disso não nasceria nada a não ser uma tentativa, um ensaio. Este fantasma me aparece a cada releitura dos originais. Mas como antropólogo-mensageiro tenho que correr os riscos do caminho, sofrendo na carne o preço da profissão. As mensagens, estimado leitor, estão e estarão

sempre comigo, disto tenho certeza, espero poder transmiti-las.

Elas foram construídas gradativamente pelos dados. Conversas e comentários, descobri durante o trabalho, são tão dados quanto entrevistas. Às vezes, dizem até mais. Digamos que temperam de forma semelhante as mensagens a nós confiadas. Meu método não é invulnerável, mas certamente produziu em mim a necessária "viagem xamânica" a que me propus no projeto inicial. Tenho uma convicção que tinha no coração boas indagações, exaustivamente preparadas que, paulatinamente, foram suficientemente respondidas: esta simplicidade da vida das pessoas que pode ser profunda e arrebatadora para olhos curiosos e respeitosos. Disso nasceu algo inesquecível que me fez sentir-me um antropólogo por tênues instantes. Passou a fazer sentido minha máscara social.

O grupo, quando se deu conta deste desabrochar, passou também a mostrar-se mais. Não havia mais desconfiança. A "desconfiança científica" em relação aos nativos foi transportada para mim mesmo. Passei a desconfiar de mim em primeiro lugar.

Devo dizer que é preciso equilibrar curiosidade com respeito, amor com disciplina, poder com saber e percorrer estes caminhos perigosos sem medo, porque fundamentalmente o perigo está em nós, em primeiro lugar. É preciso vencer a ganância, mas não se contentar com pouco. Tudo que é demais gera as armadilhas do conhecimento. Humildade é o que

recomendam os mestres. Espero tê-la tido. Que ela possa servir a outros que também procuram conhecer o "outro".

Por último, quero fazer uma referência especial. Fui a um lugar de grande força e poder, querendo dominá-lo com eufemismos. Tenho pouca relação com os movimentos ecológicos, mas, mesmo sem ter-me detido no significado ecológico da mata, penso ter sentido profundamente o que ela significa cosmologicamente. Ela é o campo de luta, onde é travada uma luta pela salvação do homem tanto do ponto de vista místico quanto material. É preciso entender esta "Batalha", cujo "relato de guerra" tento apresentar aqui. Mas é em cada leitura, em cada contato que passa a realizar, que esta "batalha" vai assumindo a sua verdadeira natureza.

INTRODUÇÃO

A utilização de substâncias sagradas por grupos indígenas e mestiços na região da Bacia Amazônica é muito difundida. O yagé, a *ayahuasca*, e outras formas de denominação das substâncias elaboradas a partir da *Banisteriopsis caapi* e aditivos, povoam a vida cotidiana e ritual da região. Nestas regiões, mais precisamente na Colômbia, no Equador, no Peru e na Bolívia, e tradicionalmente, a utilização destas substâncias faz parte efetiva dos sistemas simbólico/terapêuticos e, inclusive nos centros urbanos, pessoas de diferentes origens sociais procuram xamãs indígenas ou mestiços, denominados popularmente *ayahuasqueros*, para resolver problemas, curar doenças e outros fins.

No Brasil, porém, a ingestão de substâncias sagradas elaborada a partir da *Banisteriopsis Caapi* por populações não-indígenas, ou era invisível socialmente ou não existia efetivamente até décadas atrás. Nesta perspectiva, podemos considerar que o "Santo Daime"(1) representa uma importante vertente desta expansão, como contato entre a sociedade

1. A origem da expressão "Daime" está na própria utilização verbal e simbólica do verbo "dar" mais a partícula "me" e refere-se ao pedido que indivíduo faz: "dai-me força", "dai-me luz", "dai-me minha saúde", durante seu contato com o Mundo Espiritual.

nacional e o saber desenvolvido imemorialmente por grupos indígenas a cerca da utilização destas substâncias consideradas sagradas e utilizadas ritualmente.

O "Santo Daime", então, representa uma fonte inesgotável de investigação em relação à forma encontrada por populações não-indígenas brasileiras para compreender e utilizar estas substâncias no campo das dificuldades da vida, e no campo do contato com o Mundo Espiritual.

O Surgimento da "Doutrina do Santo Daime"

A "Doutrina do Santo Daime", como é conhecida, surgiu nos anos 30, em primeiro lugar no interior do Estado do Acre, no Brasil, e posteriormente, através da fundação do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal "Alto Santo", pelas mãos de Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, nos arredores da capital do Acre, Rio Branco.

Na época, ocorria na região um interstício entre dois momentos significativos da história da Amazônia brasileira: o Primeiro Ciclo da Borracha, no início do século, e o Segundo Ciclo da Borracha, nas décadas de 30 e 40. Os movimentos de imigrantes nordestinos, no período, era intenso e envolvia não só o território nacional, mas também as áreas fronteiriças principalmente com o Peru e a Bolívia. Seringalistas e seringueiros viviam momentos de conflito e a concentração da população migrante nos núcleos urbanos crescia sobremaneira.

Os Ciclos da Borracha atraíram grande número de imigrantes do Nordeste do Brasil, que buscavam novas perspectivas de vida na Amazônia ou optavam institucionalmente entre o engajamento no Exército Brasileiro para as campanhas militares da época ou pelo trabalho de coletar látex na mata para abastecer o mercado internacional, tendo estes que optaram pela extração da borracha ficado conhecidos como "soldados da borracha".

A realidade amazônica da época e posterior, suscitou fenômenos significativos de emergência de formas culturais peculiares, mais precisamente aquelas ligadas à religiosidade regional.

Outros Trabalhos sobre a "Doutrina do Santo Daime".

No Brasil, são poucos os trabalhos de pesquisa consolidados sobre a "Doutrina do Santo Daime". Estão disponíveis para pesquisa duas Dissertações de Mestrado: "O Palácio Juramidan. Santo Daime: Um Ritual de Transcendência e Despoluição", do Prof. Clodomir Monteiro da Silva (1983) e "Santos e Xamãs", de Fernando La Rocque Couto (1989).

O trabalho do Prof. Clodomir Monteiro da Silva aborda o movimento, articulando significados macro e microsociais. Monteiro da Silva define a emergência do fenômeno como um "culto que responde a necessidades e pressões do contexto macrossocial amazônico" (1983:1-3), e inclui as populações envolvidas como "populações primitivo/rústicas e

rústico/urbanizadas (...) que pertencem a uma formação sociocultural intermediária" (1983:18-24) e que ritualizam o "consumo da Banisteriopsis Caapi Spruce e Psychotria Spruce, duas plantas alucinogênicas utilizadas por indígenas e caboclos bolivianos, peruanos e brasileiros" (1983:1-3) e que constituem-se em "grupos antigos já fixados e os mais recentes expulsos dos seringais ou atraídos pela frente de ocupação capitalista" (1983:18-24).

Monteiro da Silva, por outro lado, encara o "culto do Santo Daime" como um "ritual de transcendência e despoluição" (1983:68-83). O autor atribui sua emergência, no sentido mais estrito, à necessidade das populações envolvidas de "despoluírem-se" da crise em que estão inseridas, ocasionada pela expansão econômica capitalista que transforma radicalmente as relações sociais da região. Estas populações, para Monteiro da Silva, constroem formas coletivas de subsistência social, cultural e econômica e de "transcendência" desta crise. O que apontaria para a elaboração de um novo "projeto de ordem" que tornaria "plausível" (1983:12-13) o sentido do sofrimento e das dificuldades envolvidas. E que, com efeito, solidificaria experiências grupais de diversas origens para a construção de uma homogeneidade que transcenderia estas diferenças, garantindo a manutenção da existência grupal.

No campo simbólico, Monteiro da Silva procura investigar uma "dialogia social" estabelecida por comportamentos adaptativos pontuados por motivações às quais

ele refere-se como sendo "Cantos do Exílio" e "Vozes do Exodo" (1983:40-52), resultantes basicamente, segundo sua visão, da reação das populações locais às transformações macrosociais regionais. Por outro lado, admite Monteiro da Silva que os "Sistemas de Juramidan", como denomina o conjunto de vertentes oriundas da exegese estabelecida por Raimundo Irineu Serra(1983:53-67), não são explicados "apenas como resposta a crises, mas se constituem em experiências de homogeneidade onde a imprevisibilidade gerou manifestações culturais híbridas através da repetição de ritos de renovação universais e onde "o sonho e as experiências alucinatórias instituem estruturas de plausibilidade e padronização de relações sociais" (1983:12-13).

As considerações de Monteiro da Silva suscitam uma compreensão ampla do contexto abrangente que envolve a emergência da "Doutrina do Santo Daime" e, ao mesmo tempo, sistematizam o processo de construção grupal do movimento incluindo as motivações específicas relacionadas. Sua abordagem explica fatores de influência macrosocial, dimensionando a importância do contexto mais amplo onde ocorre a emergência de situações culturais peculiares, onde um grupo social constrói coletivamente, a partir das condições de existência em que está inserido, uma "nova" concepção acerca do Mundo.

Por outro lado, estabelece bases sólidas para uma investigação dos desdobramentos, no seio das comunidades envolvidas das escolhas grupais acerca da sobrevivência

material e espiritual diante das dificuldades de organização e manutenção da "Doutrina do Santo Daime". E, ainda, o papel que o "Daime", considerado por ele um "alucinógeno", ocupa no processo amalgamador.

Em outro trabalho, "Ritual de Tratamento e Cura" (1985), Monteiro da Silva aborda alguns dos aspectos intrínsecos do "culto", ou seja, destacadamente, "a estreita relação dos rituais com o dia-a-dia dos devotos", sistematizando sua visão do processo de transformação pessoal preconizado na organização social voltada para a cura, e a flagrante aproximação entre as concepções daimistas em relação aquelas abordadas por trabalhos que tratam das experiências xamânicas indígenas como o uso de substâncias que estabelecem uma percepção peculiar do mundo para seus usuários. Monteiro da Silva acaba por afirmar efetivamente que a iniciação das pessoas da alta hierarquia daimista caracteriza-se por uma autêntica iniciação xamânica. Sua argumentação está baseada nos elementos arrolados por Chaumeil, quando registra os passos da iniciação xamânica entre os Yagua, do Peru (2) e também aquelas premissas levantadas por Eliade em sua obra clássica sobre Xamanismo (Eliade, 1976) (3).

Na visão de Monteiro da Silva, a iniciação dos "Padrinhos", aos quais faremos referência mais adiante, ligados a "Doutrina do Santo Daime" caracteriza-se pela

2 1) Ingestão da ayahuasca na presença de um xamã; 2) Abstinência sexual; 3) Jejum severo; 4) Retiro para lugar isolado.

3. 1) Corpo reduzido a esqueleto; 2) Reconstituição do corpo; 3. Substituição das vísceras e renovação do sangue.

satisfação destas premissas e remete diretamente para a classificação dos "Padrinhos" como "Xamãs". Seguindo esta trajetória, Monteiro da Silva define o "culto do Santo Daime (...) como um contexto de práticas xamânicas" incluídas num "sistema dinâmico que (...) se apresenta sob perspectiva sincrética e solidária com a estrutura macrosocial" (1983:1-3).

O trabalho "Santos e Xamãs", de Fernando La Rocque Couto aborda o fenômeno de forma também abrangente, reunindo dados coletados em diversas fontes, procurando discutir alguns elementos de fundo da "Doutrina do Santo Daime" e tratando o movimento no seu todo como uma manifestação de "xamanismo coletivo" (1989:195). Couto parte da visão, num certo sentido compartilhada por Monteiro da Silva, de que as principais lideranças do grupo, Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota Melo, mais conhecido como Padrinho Sebastião, guardam nas suas trajetórias de vida, fatos extraordinários e processos de aprendizagem que os caracterizam como autênticos xamãs. Por outro lado, projeta estas trajetórias no campo mítico do grupo a partir de que as exegeses produzidas por estas experiências teriam proporcionado a emergência de um tipo de sociedade em que os indivíduos estariam envolvidos numa situação na qual cada membro da "Doutrina" seria um "xamã em potencial" (1989:195).

Neste seu trabalho, Couto define o uso ritualizado da "Ayahuasca", como classifica genericamente o Daime, como

uma manifestação de "Folk Medicine", acompanhada de um processo terapêutico "análogo ao processo catártico e ab-reativo conhecido na psicanálise", questionando no entanto a ênfase atribuída por Claude Lévi-Strauss ao "consensus coletivo" na legitimação das lideranças como "xamãs" e destacando o papel da "performance" individual. Esta sua visão avança sobremaneira as abordagens deterministas que priorizam o aspecto social do processo de construção simbólica, e indica para uma interrelação dialética entre as duas dimensões da emergência de um movimento.

Outro aspecto significativo do trabalho de Couto é sua abordagem específica em relação às comunidades ligadas ao CEFLURIS (fundado e liderado, como veremos, por Sebastião Mota Melo). Mais precisamente no aspecto da organização do parentesco e seu desdobramento simbólico que remete a concepção grupal, referida pelo trabalho, numa expansão dos elementos sociais formadores das famílias dos membros da "Doutrina" e que constituem o que Couto denomina, a partir de sua investigação, num dos elementos fundamentais da própria existência grupal, a "Família Juramidã"(1989:67-82). Sua visão enfatiza esta "familiarização" do grupo, como um recurso de sistematização simbólica da relação entre a organização social e o Mundo Espiritual, onde estão entidades identificadas como Pai (Deus, Juramidan) e Mãe (Virgem Mãe, Rainha da Floresta).

Por último, destaca-se no referido trabalho, a classificação do fenômeno como um "movimento religioso

ecológico", baseado na construção de uma relação harmônica com a natureza, especialmente com a Floresta Amazônica.

Entre os artigos incidentais sobre o tema, destaco os seguintes trabalhos: "Miragens do Conhecimento ou Imagens do Real Ideado", de Walter Dias Jr.(1987), manuscrito; "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo"(1989), "Misticismo e Religião" ((1990)) e "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa" (1990), todos os três de autoria de Luis Eduardo Soares, e, ainda "A Doutrina do Santo Daime", de Regina Abreu editados em publicações do Instituto de Estudos sobre a Religião (ISER).

Fora da Antropologia, encontram-se dois trabalhos que se destacam pelo conteúdo e que podem também ajudar o leitor na busca de maiores informações sobre a "Doutrina do Santo Daime". Trata-se do trabalho historiográfico realizado por Vera Fróes Fernandes (Fernandes, 1986), que faz um registro significativo das características gerais da "Doutrina" e de seus elementos formadores, e outra obra de testemunho pessoal denominada "O Livro da Mirações", de Alex Polari de Alverga (Alverga, 1984), que constitui-se em importante relato auto-biográfico da experiência do autor.

Cumpram aqui ressaltar que a contribuição de Monteiro da Silva representa uma iniciativa pioneira de produção científica de uma visão sistemática sobre o fenômeno. Monteiro da Silva realiza uma discussão esclarecedora do ponto de vista macrossocial a cerca do assunto, além de definir e

contextualizar elementos do sistema simbólico daimista lançando bases para uma compreensão ampla do movimento no que tange a sua emergência histórica, simbólica e social.

Esta contextualização produz pistas seguras que indicaram a necessidade de abordagem da concretização social das variáveis simbólicas envolvidas, tanto do ponto de vista ritual, quanto do ponto de vista da circulação das representações grupais no cotidiano dos grupos envolvidos. Além de levantar as implicações interculturais propostas pela gênese da "Doutrina", que envolve populações de origem heterogênea e sistemas de abordagem diferentes em relação às subjetividades do *devir* social.

De sua parte, Couto propõe uma perspectiva mais intensiva, no sentido de definir variáveis sociais e simbólicas mais específicas, colocando em foco suas relações com o xamanismo e sua operacionalização nos processos terapêuticos utilizados pelo grupo do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), ao qual pertence a comunidade em estudo nesta dissertação. Dando ênfase às categorias nativas de referência, Couto identifica elementos fundamentais para a definição da "Doutrina" nas suas relações com os sistemas xamânicos de cura e a eficácia de sua operacionalização.

Estes dois trabalhos reúnem preciosos dados sobre o tema geral e abrem perspectivas de investigação interessantes. Por exemplo: é possível na sociedade nacional existirem

manifestações de xamanismo indígena e se existem como são? O processo ritual indígena pode ser transposto para uma situação social motivada por uma cosmologia não-indígena? A definição de uma problemática ligada ao saber xamânico está vinculada ao sistema religioso ou a *performance* dos indivíduos definidos como agentes religiosos dos grupos que utilizam técnicas xamânicas de acesso a outras dimensões da existência humana? Qual o sentido do processo ritual e como se dá sua operacionalização em culturas que admitem estas outras dimensões, onde residem forças de natureza diversa das conhecidas pela percepção do mundo aparente? E, afinal, devemos definir o xamanismo como uma *instituição social*, uma *religião* ou um *sistema de conhecimento*?

Procuraremos, neste trabalho indicar pistas de interpretação que possam representar um caminho de compreensão em relação a estas questões e a outras análogas.

O "Céu do Mapiá"

A comunidade do "Céu do Mapiá", onde foram colhidos os dados etnográficos deste trabalho, é uma pequena vila situada às margens do Igarapé Mapiá, entre os municípios de Boca do Acre e Pauini, ao sudoeste do Estado do Amazonas, na Amazônia Brasileira. Para chegar ao "Céu do Mapiá" é preciso percorrer por via rodoviária, pluvial ou aérea a distância entre as cidades de Rio Branco(AC) e Boca do Acre(AM). De Boca

do Acre(AM) até o "Céu do Mapiá", o trajeto é percorrido por via pluvial, com pequenas canoas, fabricadas com troncos de árvore escavados. Este tipo de embarcação é o mais apropriado para a navegação nos Igarapés da região, muito sinuosos e entulhados com grandes troncos de árvores tombados na época de seca.

A comunidade é sede do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra(CEFLURIS), uma das entidades espiritualistas que institucionaliza o funcionamento da "Doutrina do Santo Daime" e que articula e coordena o funcionamento de núcleos daimistas situados em outras localidades (4). Também estão sediadas na comunidade a Associação dos Moradores da Vila do "Céu do Mapiá" (fundada em 1989) e a Cooperativa Extrativista da Amazônia - COOPEAMA, sendo estas duas responsáveis pela administração das Florestas Nacionais do "Rio Purús" e do "Mapiá-Inauini", em convênio com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA).

A população da vila e das "colocações" é relativamente flutuante, principalmente em função da grande afluência de visitantes e de pessoas necessitadas (doentes, por exemplo) que estão a procura de atendimento. Podemos situar a população fixa num número ao redor de 300 pessoas. As

4. Existem outros núcleos da "Doutrina" nas seguintes cidades brasileiras: Rio Branco(AC), Brasília (DF), Belo Horizonte (MG), Caxambú(MG), Rio de Janeiro(RJ), Mauá(RJ), Friburgo(RJ), Pedra de Guaratiba(RJ), São Paulo(SP) e Florianópolis(SC). No exterior, algumas cidades abrigam "pontos" também, mas a manutenção de sua existência, no momento, não me foi possível confirmar: Boston, Los Angeles e New York (EUA) e outras localidades no interior da Europa, na Itália e na Espanha e na Argentina, neste último, inclusive, o uso de substâncias sagradas é reprimido.

terras ocupadas alcançam a 37.000ha e esta ocupação ocorre sob regime de posse concedida pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Há uma infraestrutura montada que permite cuidados básicos de saúde e primeiros socorros, há um consultório dentário, uma enfermaria e outras instalações auxiliares. Os métodos de atendimento envolvem técnicas tradicionais institucionalizadas assim como técnicas regionais baseadas no uso de plantas medicinais e medicina alternativa. Em princípio não há resistência a métodos terapêuticos alopáticos, que, no entanto, só são utilizados em último caso.

No que se refere a infraestrutura de reprodução social, ou seja, produção, distribuição e consumo de produtos alimentícios, a comunidade utiliza-se de procedimentos regulados por uma síntese entre os métodos tradicionais utilizados nos seringais (ou armazéns gerais), e concepções distributivas, consideradas pelo grupo como essencialmente "cristãs", pontuada pelo regime de partilha de bens e produtos de primeira necessidade, alimentos, moradia e serviços de saúde.

A população local tem origens diversas, mas há predominância de imigrantes ou filhos de imigrantes que vieram para a região nos dois grandes movimentos de migração ocorridos em função do chamado "Ciclo da Borracha", um no início do século e outro na década de 40 (Monteiro da Silva, 1983). Por outro lado, começam a fixar-se na comunidade pessoas ligadas a outros núcleos da "Doutrina" e outras

pessoas residentes em outras localidades. Para integrar-se na comunidade as pessoas que chegam devem despojar-se de seus bens materiais e oferecê-los a "Doutrina". O dinheiro aí arrecadado é investido então na infraestrutura coletiva, na compra de alimentos e compra de material de construção para o caso de fixação definitiva. Isto também não impede que as pessoas tenham reservas pessoais para despesas com alimentos e utensílios necessários, a serem adquiridos nos núcleos urbanos mais próximos. Nas transações pessoais internas da comunidade não é utilizada moeda corrente, havendo intenso sistema de troca de bens por bens ou bens por serviços (não investigados no âmbito deste trabalho).

A comunidade explora o seringal Mapiá, a partir de um projeto de extração coletiva de borracha, comercializada em troca de sementes e bens de consumo duráveis e não-duráveis. A produção agrícola, por sua vez, representa a fonte principal de alimentação, destacando-se as culturas da macaxeira (mandioca) "brava" e "mansa", da banana, do milho, do feijão, do arroz e a criação de gado, dividida basicamente entre o "Céu do Mapiá" e a "Fazenda São Sebastião", de propriedade do CEFLURIS. A "Fazenda São Sebastião" contribui com a maior parte da produção agro-pecuária do grupo local. Além da criação de gado e das culturas temporárias cultivadas nas margens do Rio Purús, na "Fazenda" ocorre a coleta de castanha, cacau nativo e frutas.

Em relação aos equipamentos comunitários, ou seja, de uso coletivo, encontram-se: uma cozinha geral, onde são

preparadas as refeições dos "solteiros", dos membros da comunidade impossibilitados de prepará-las (envolvidos, por exemplo, em tarefas coletivas) e visitantes; uma escola de 1o. Grau e uma outra pré-escolar; uma padaria (de uso eventual); uma enfermaria; um consultório dentário; um escritório, onde está instalada a secretaria do CEFLURIS; uma "farinhada", ou seja, instalações para fabricação de farinha de macaxeira; um dormitório coletivo, denominado "Casa dos Solteiros", onde hospedam-se "solteiros" residentes e visitantes (os visitantes casados são hospedados, em geral, nas casas das famílias); uma oficina; uma "Casa de Luz", onde fica o gerador da comunidade; a "Casa do Feitio", a "Igreja" e outras instalações auxiliares secundárias...

O "Céu do Mapiá" e a "Doutrina do Santo Daime"

No campo simbólico, o "Céu do Mapiá" ocupa atualmente a posição de centro irradiador da "Doutrina do Santo Daime", por isso assume o papel de "destino sagrado" para os membros do CEFLURIS. Ir ao "Céu do Mapiá" significa uma oportunidade fundamental para o desenvolvimento espiritual de cada um. Considerado por alguns membros da "Doutrina" como a "Nova Jerusalém" materializada, o "Céu" é o local de maior concentração simbólica do grupo, é "onde tudo acontece".

O próprio transporte das pessoas que chegam ao Acre para irem ao Mapiá assume papel fundamental. A própria viagem como veremos mais adiante, representa um momento de

confirmação, ou não, do "chamamento". A viagem até o "Céu do Mapiá" constitui-se numa travessia espiritual e chegar representa a vitória na primeira prova a qual está submetido o indivíduo. Este transporte é feito por canoas a partir de Boca do Acre(AM), de onde partem esporádica ou quase diariamente nas épocas de "Festival" (Ver Anexo I).

A "Doutrina"

A "Doutrina do Santo Daime" pode ser definida como um movimento eclético de caráter espiritualista, no qual o grupo, utilizando-se dos conhecimentos acumulados gradativamente pela experiência do uso do Daime, constrói um "Caminho" de "auto-conhecimento" e de "desenvolvimento espiritual", que está dirigido para a obtenção de poder e conhecimento a cerca do Mundo Espiritual.

"Doutrina", do ponto de vista nativo, é a palavra utilizada para definir dois aspectos da cultura grupal. Por um lado, é a forma de definir o pertencimento, ou seja, a delimitação da identidade social daqueles que estão ligados ao grupo, e, por outro lado, "Doutrina" é o conjunto de significados que define as motivações grupais no sentido das escolhas a cerca do uso do Daime como instrumento de "busca" de outras dimensões da existência humana. Este caráter da "Doutrina" exemplifica seu papel fundamental na construção da identidade grupal. "Ser da Doutrina" significa para os indivíduos que engajam-se na comunidade do "Céu do Mapiá",

assim como nos outros núcleos espalhados pelo país e exterior(5), estar submetido aos desdobramentos da escolha de trilhar o "Caminho da Salvação" proposto pela exegese daimista.

O grupo se auto-referencia a partir de quatro denominações, sendo três abrangentes, "Daimistas", "Povo do Daime" e "Irmandade" e uma específica "Povo do Padrinho". A utilização das três primeiras se dá no tratamento geral da população que faz uso do Daime e dos elementos rituais e doutrinários que o acompanham. Sendo que aparentemente, "Irmandade" tem um sentido mais amplo, não investigado neste trabalho. Já "Povo do Padrinho" refere-se a um tratamento mais específico do grupo que está reunido em torno da organização social e espiritual proposta pelo Padrinho Sebastião. Sua concepção, segundo o grupo, é baseada originariamente na "obra" do Mestre Irineu. Não há ligação orgânica entre o CEFLURIS e ou outros Centros de Daime(6), no entanto, havendo inclusive por algum tempo muitas divergências entre os

5. E, inclusive, para os Centros não ligados ao CEFLURIS.

6. Sobre as outras entidades espiritualistas que usam o Daime, podemos ressaltar que dois Centros, todos dois denominados Centro de Iluminação Cristã Luz Universal(CICLU), nome da entidade original criada por Raimundo Irineu Serra, dividem as terras onde Raimundo Irineu Serra desenvolveu suas atividades. Um deles, onde fica a "Igreja", a "Casa do Feitio", a residência e outras instalações originais, o "Alto Santo", é presidido por José Guilherme Gomes da Silva, e abriga a viúva de Raimundo Irineu Serra, Peregrina Gomes da Silva e sua família. O Outro Centro, é presidido pelo Sr. Luís Mendes, e abriga em suas terras o túmulo de Raimundo Irineu Serra. Os dois Centros, segundo relatos dos membros, procuram manter a estrutura ritual e social preconizada por Irineu Serra, assim como perpetuar a sua "obra espiritual".

Centros(7). Neste momento, porém, vislumbra-se uma aproximação cuja extensão não me é permitido avaliar por não fazer parte da proposta deste trabalho(8).

Sobre a Organização Social do "Céu do Mapiá"(9)

No âmbito do CEFLURIS, os centros de trabalho espiritual são divididos em "Igrejas" e "Pontos". As "Igrejas" são aqueles núcleos ligados ao CEFLURIS nos quais é variada e sistemática a realização de rituais, considerando inclusive o cumprimento do calendário oficial das datas indicadas para a realização de eventos, configurando uma situação de estabilidade e engajamento nos objetivos da entidade. Já os

7. é importante ressaltar aqui que não investiguei a fundo os aspectos relacionados com as relações de poder no seio do grupo. Esta abordagem demandaria um mergulho nas questões que envolvem o CEFLURIS como um todo, incluídos os outros núcleos espalhados pelo país, que tem participação direta ou indireta nas deliberações em relação ao "Céu do Mapiá", dado o caráter simbólico que lhe é atribuído, como "destino sagrado" dos adeptos, e a performance de suas lideranças. Esta situação *sui generis* levou estas lideranças a contruírem formas institucionalizadas de organização política que transcendem os desdobramentos específicos da vida social do "Céu do Mapiá", e os limites desta investigação.

8. Outros grupos não-indígenas utilizam a *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria Viridis* de forma ritual no Brasil. Destaca-se como existente em vários pontos do país, a União do Vegetal (UDV), cuja emergência e existência foi investigada preliminarmente por Anthony Richard Henman (1986:219-234).

9. Tanto na organização social quanto em outros aspectos que envolvem a comunidade, poderíamos encontrar elementos significativos para a contextualização do movimento como messiânico/milenarista. Destacaria, neste sentido, o aspecto carismático que assumem as principais lideranças, a organização social hierarquizada igualitarista, a origem divina da "Doutrina", a "volta ao Pai" e a caminhada simbólica no sentido de alcançar um estado de divindade num local onde as dificuldades da vida não existam. Porém, não me foi possível sistematizar esta discussão a ponto de construir bases seguras para conclusões.

"Pontos" são núcleos onde as atividades sistemáticas da "Doutrina" ainda não estão consolidadas, mas cuja possibilidade de estabilização é avaliada pelas lideranças como satisfatória. O processo de consolidação de um núcleo da "Doutrina" não foi investigado, no entanto, podemos afirmar que, em geral, deve ter uma pessoa responsável, ter seu funcionamento autorizado pelas lideranças e estar habilitado ritual e doutrinariamente para garantir o bom funcionamento dos trabalhos espirituais e da vida comunitária.

Aos núcleos da "Doutrina", o grupo refere-se também como "comunidade", pois a integração dos membros inclui a recomendação de fixação de residência nos locais onde funcionam. Um dos objetivos é construir uma comunidade auto-sustentável, com ênfase na distribuição igualitária dos bens e na coletivização dos meios de sobrevivência. Embora não seja obrigatório, é recomendado ao indivíduo que engaja-se na "Doutrina", abrir mão de seus bens em prol da coletividade. Este aspecto, porém, obedece a critérios não investigados no âmbito deste trabalho. O que podemos afirmar é que nas "comunidades" da "Doutrina" há um apelo a igualdade social que representa simbolicamente uma volta aos valores considerados preconizados pelos primeiros cristãos.

Elementos da Estrutura Social

As "comunidades" ligadas a "Doutrina" estão organizadas basicamente a partir de núcleos familiares,

extensos ou não. Nas famílias está, de forma geral, alicerçada a estrutura social (Ver Couto, 1989), sendo que em alguns casos, como acontece por exemplo no "Céu do Mapiá", algumas famílias ocupam lugar de destaque tanto nas hierarquias sociais quanto nas hierarquias espirituais. Esta característica pode representar um dos elementos principais da continuidade do grupo a partir do núcleo inicial, constituído pela família Mota Melo(10). Em suma, como possível fonte principal da emergência do controle social, as famílias representam elementos aglutinador fundamental do ponto de vista social.

Paralelamente ao advento do controle social familiar, outra estrutura se faz sentir de forma decisiva para o estabelecimento das hierarquias grupais. Esta outra fonte associa identidade social e desenvolvimento espiritual, que para o grupo não podem ser desvinculados, e agrupa os indivíduos em torno de seus progresso espiritual. Neste sentido, os indivíduos que transitam no campo social são subdivididos em "fardados" e "não-fardados".

A "Farda"

A "farda" é uma roupa cerimonial, usada somente por ocasião dos rituais, que segue fundamentalmente o modelo estabelecido tradicionalmente por Mestre Irineu. Ela

10. Após o falecimento de Sebastião Mota Melo, ocorrido em 20 de janeiro de 1990, Alfredo Mota Melo, seu filho, torna-se um forte candidato a sucedê-lo na liderança do grupo.

subdivide-se em dois tipos, a "farda branca" para festas oficiais, denominadas "Hinários" (como veremos mais adiante): saia branca pregueada, com saiote verde pregueado sobreposto, duas faixas verdes atravessadas e entrelaçadas sobre o peito, estrela metálica "salomônica" (dois triângulos sobrepostos invertidos com uma águia sobre uma meia-lua) ou estrela de cinco pontas esotérica, pendurada do lado direito do peito. No lado esquerdo, presas na faixa verde, a "rosa" para mulheres e a "palminha" para "moças" e fitas coloridas compridas costuradas na blusa, no ombro esquerdo a partir da faixa. Mais a corôa, confeccionada com arame e lantejoulas, sapatos e meias brancas, para mulheres; paletó, camisa, calça, sapato e meias brancos, gravata preta e a estrela "salomônica" ou de cinco pontas, pendurada do lado direito do peito, para homens. E a "farda azul" para outras atividades rituais, blusa branca bordada com a estrela de seis pontas e as iniciais "C.R.F." no bolso esquerdo, gravata borboleta azul e saia pregueada azul, para as mulheres; e camisa branca, gravata social azul e calça da mesma cor, para homens. Faz parte da "farda azul", também, a estrela de cinco ou seis pontas.

O "fardamento" representa o ingresso integral na "Doutrina" no sentido do engajamento pessoal, que significa a entrada no campo dos direitos e deveres do indivíduo em relação ao grupo. Para "fardar-se" deve o indivíduo ter tomado o Daimê pelo menos três vezes e estar convicto de sua decisão. O grupo considera que "fardar-se" significa dar um passo no "Caminho da Salvação".

Os "Padrinhos"

Entre os "fardados", estão os "Padrinhos", as lideranças mais expressivas da "Doutrina". Em geral, são indivíduos cujo desenvolvimento espiritual os coloca em posição ascendente em relação aos outros indivíduos. A denominação "Padrinho", assim como a denominação "Madrinha" designa aquelas pessoas que superaram provas e sacrifícios pessoais que os projeta no campo simbólico do grupo como autoridades a cerca do conhecimento espiritual, habilitados pela experiência na "vida espiritual" a orientarem os indivíduos e exercerem atividades importantes tanto no campo ritual como no campo social. Poderíamos defini-los como chanceleres da busca espiritual proposta pela "Doutrina", na condução dos membros menos desenvolvidos. Eles ocupam funções centrais na organização grupal, constituindo-se em geral em coordenadores das atividades comunitárias, espirituais ou não. Os "Padrinhos" e "Madrinhas" determinam nos fóruns informais, conversas, visitas, assim como nos formais, reuniões (incorporadas as práticas grupais a partir da expansão do CEFLURIS) todas as atividades que envolvem a comunidade como um todo ou parcialmente, estendendo inclusive estas determinações ao estabelecimento das prioridades produtivas e sociais como: distribuição e transmissão de ofícios, por exemplo, carpintaria e construção civil, programação da produção agrícola e extrativista, etc.

As iniciativas individuais de caráter mais específico, por exemplo, a reforma de uma casa, ou o estabelecimento de um "roçado" não são desencorajadas, tendo no entanto que ser submetidas ao "crivo" dos "Padrinhos", nos fóruns formais ou informais correspondentes. Como a terra é considerada um "bem de todos", seu usufruto, para o grupo, deve obedecer um princípio de "harmonia" tanto do ponto de vista ecossistêmico quanto social, garantido pela aceitação por parte dos "Padrinhos".

Aos "Padrinhos", recorre-se em caso de demandas pessoais ou familiares, em caso de doenças e à procura de orientação espiritual. Nos rituais, os "Padrinhos" ocupam posição destacada, como guardiões do "trabalho", não sendo, porém, exclusividade sua esta tarefa, dividida com outros indivíduos considerados habilitados para sua execução.

No "Céu do Mapiá", talvez pela relativa rotatividade de residentes, o "status" de "Padrinho" pode ser atribuído a um indivíduo por uns moradores e não por outros, ficando talvez este tratamento submetido a eventos nos quais a pessoa sente-se agradecido por alguma orientação recebida. Em geral, há um profundo respeito aos mais idosos, sendo esta uma motivação a ser considerada. O pedido de benção é um gesto de legitimação dos "Padrinhos". Beija-se a parte externa de sua mão, ao que ele responde beijando da mesma forma a mão do indivíduo.

Os "Curadores"

Uma outra definição recorrente é a de "Curador". Os "Curadores" são indivíduos, "Padrinhos" ou não, autorizados oficialmente a exercer tanto em rituais coletivos quanto em eventos individualizados, atividades de cura através de técnicas terapêuticas "naturais" ou seja, uso de plantas medicinais, assim como atividades de cura espiritual, ligadas mais especificamente ao campo ritual. Sua atuação no campo social, porém, é bem mais restrita, quando não são considerados "Padrinhos".

Os outros membros "fardados" tem tarefas e responsabilidades específicas no campo social e espiritual. Incluo, neste sentido, os "fiscais", cuja função será melhor abordada na análise do processo ritual.

Os "não-fardados" subdividem-se em "novatos" e "visitantes". "Novatos" são os indivíduos que em visita ou estabelecidos não estão "fardados" ou fardaram-se há pouco tempo. Os "visitantes" são as pessoas que, mesmo interessadas em conhecer a "Doutrina", não tem perspectiva de engajamento. Os "visitantes", em geral, recebem tratamento semelhante ao dispensado aos "novatos".

Paradigmas: A Reatualização de Modelos

Sagrados de Conduta

O foco paradigmático principal da "Doutrina", é a concepção que atribui a Jesus Cristo uma filiação divina

consciente, identificada pela convicção de que sua natureza divina estaria relacionada com sua "missão" na Terra, de "Mestre-Ensinador" e "Salvador" que mostra o caminho para quem procura se auto-conhecer e,consequentemente, religar-se à "divindade". A "Doutrina", neste particular, é identificada também como uma sistematização dos "ensinamentos" de Cristo, realizada pelo "Hinário" do Mestre Irineu, considerado sua reencarnação no plano terrestre. Esta sistematização, além de conter os "ensinamentos" de Cristo, sintetizaria os fundamentos religiosos de algumas correntes espiritualistas, e está reunida sob a denominação "Ecletismo Evolutivo"(que abordarei mais adiante), no qual estariam resumidas as concepções grupais a cerca da existência e do "devir" da humanidade, e que formam o que o grupo chama de "linha do Mestre Irineu", outra fonte importante de identidade e organização grupal.

No fundo desta concepção "ecclética" e seguindo o caminho proposto por Eliade (Eliade, 1978; Monteiro da Silva, 1983), está a tentativa de abolição do Tempo Profano. Este Tempo Profano, segundo Eliade, está sob o domínio da História, e cria uma irreversibilidade do "devir", uma "não-eternidade", que faz da morte o fim, da vida material, um objetivo em si mesmo.

A abolição do Tempo Profano está, de um lado, vinculada a coletivização dos meios de sobrevivência , na eliminação da propriedade individual que pressupõe intrinsecamente, considerando as exegeses grupais a cerca da

"igualdade", um embrião de disputa, de "rebeldia", de desintegração em relação às forças cósmicas invisíveis, que segundo o grupo, movem o mundo material. O apego aos bens pessoais materiais, pressupõe do ponto de vista grupal uma qualidade inaceitável para o indivíduo que quer entrar para a "Doutrina".

Como vimos, enquanto modelo de conduta, Jesus Cristo representa a fonte original da concepção espiritual do grupo. Cristo é considerado o "Mestre-Ensinador", o "Salvador da Humanidade", o "Redentor". Sua "passagem" pelo plano terrestre significa para o grupo a chave da comunhão com o "Pai Eterno", pois Cristo deixou para seus "irmãos" os ensinamentos originais, as promessas de "retorno" a Deus, ou a dimensão divina de cada ser humano. A Bíblia é encarada como o registro das orientações enviadas ao plano terrestre para que o "retorno" seja realizado. Seu sentido metafórico justifica-se pelo significado do sistema de mérito, ou seja, de que só tem acesso ao seu verdadeiro significado aquele que obteve o "merecimento". Como "Mestre-Ensinador", por outro lado, Cristo é comparado com os "mestres" orientais, Buda, Krishna, e outros, guardando no entanto a qualidade de transmitir o "verdadeiro caminho da salvação" para o homem ocidental.

Esta concepção subsidia sobremaneira a motivação para a construção de uma comunidade igualitária semelhante, segundo a visão grupal, a dos cristãos primitivos, tornando a forma de organização social do grupo mais um elemento no sentido de retorno a um estado de "divindade".

Ainda no campo dos modelos de conduta, os relatos dos membros mais idosos do grupo representa o substrato principal ao nível das representações verbais a cerca do "devir" individual e grupal da "Doutrina", servindo basicamente para o estabelecimento dos comportamentos recomendáveis.

Os relatos a cerca da vida do Mestre Irineu, são a fonte principal da sistematização destes comportamentos. Mestre Irineu sistematizou procedimentos rituais, deixou orientações espirituais, e proporcionou uma síntese dos ensinamentos doutrinários através do seu "Hinário", considerado para o grupo o "Tronco" de uma "árvore de conhecimento", que é a "Doutrina". Sua conduta, suas orientações e seu "Hinário" constituem-se num paradigma grupal fundamental, povoando cada conversa, cada orientação dos mais velhos aos mais novos. Frequentemente a resolução de conflitos e dúvidas são referenciados nos relatos a cerca de seus procedimentos. Como reencarnação de Cristo, e transmissor de seus "ensinamentos", Mestre Irineu representa assim, através de sua "obra", a legítima fonte exegetica do saber e do poder do Daime e da "Doutrina". Conta-se por exemplo que sua vida foi um exemplo de "virtude e caridade", seu "trabalho espiritual" sempre voltado para a "salvação dos espíritos sofredores" e para o "aperfeiçoamento dos irmãos que estavam no caminho da luz". Por outro lado, sua firmeza de caráter e temperamento disciplinador são ressaltados como virtude fundamental para seu reconhecimento como "Mestre". Sua casa,

segundo os relatos, era um centro de peregrinação tanto dos membros da "Doutrina", quanto de pessoas estranhas que buscavam sua ajuda. Estava sempre disposto e alegre pronto para "dar seus ensinamentos a quem mostrasse curiosidade ou necessidade".

A biografia de Raimundo Irineu Serra, sistematizada por Monteiro da Silva (1983) e completada por Couto (1989) pode ilustrar o caminho espiritual que percorreu e proporcionar uma pista para a compreensão de sua trajetória pessoal até tornar-se Mestre Irineu.

No início do século, Raimundo Irineu Serra sai de São Luís do Ferret, no Maranhão, onde nasceu em 15 de dezembro de 1892(11) integrando as frentes de expansão agrícola-extrativista para a Amazônia. Mestre Irineu instala-se no sul do Acre, depois de viajar dias de barco pelos rios da região. Ele vinha, segundo Monteiro da Silva(1983), de um contexto religioso no qual os cultos afro-brasileiros representavam, talvez, a mais forte fonte de religiosidade.

Sua família original estava ligada a estes cultos, ocupando inclusive altas posições hierárquicas. Podemos partir da premissa que Mestre Irineu chega ao Acre já imbuído de um sentimento de profunda religiosidade, alimentado pelas concepções do espiritualismo afro. Na viagem para o Acre, ele conhece Antonio Costa, que se torna seu protetor, mantendo-se perto dele até o fim da viagem. Há relatos que afirmam que

11. Mestre Irineu veio a falecer em 6 de julho de 1971, em Rio Branco(AC).

Antonio Costa o acompanhou deste São Luís do Ferret(MA), a pedido da família.

Em Brasiléia(12), já no Estado do Acre, Antonio Costa cria o "Círculo de Regeneração e Fé" (C.R.F.), centro de "trabalho espiritual" no qual acontece a iniciação de Mestre Irineu. É possivelmente em Brasiléia que Antonio Costa conhece o Daime através de curandeiros peruanos, mais precisamente segundo o trabalho de Monteiro da Silva, em contato com um curandeiro mestiço, de nome Crescencio Pizango (Ver Monteiro da Silva, 1985).

Os relatos a cerca do primeiro contato de Mestre Irineu com o Daime indicam que ele acontece nos arredores de Brasiléia, através de Antonio Costa. Sinteticamente, diz-se que Antonio Costa teria conduzido Mestre Irineu a um local onde um homem "servia uma bebida especial". Mestre Irineu teria tomado a bebida e uma "senhora" lhe teria aparecido do nada, dizendo-lhe que tinha muitas "coisas finas" para ensinar-lhe, mas condicionando a transmissão destes ensinamentos ao uso desinteressado. Diante da concordância de Mestre Irineu, a "Senhora" o teria orientado a ficar oito (Há relatos que indicam sete e nove dias, não sendo possível, neste trabalho, estabelecer com exatidão) dias na mata, comendo exclusivamente macaxeira insossa (sem sal e sem açúcar), cozida, e sem ver um "rabo-de-saia" durante o período. Não poderia nem mesmo olhar para mulher. Mestre

12. Brasiléia fica quase na divisa do Brasil com a Bolívia e o Peru, e certamente, no início do século constitui-se em local de intenso trânsito de habitantes da região, rica em borracha de alta qualidade.

Irineu aceita as condições propostas e dirige-se para mata, com o intuito de tomar o Daime e "cortar seringa". Como precaução, pede a Antonio Costa que o avise da aproximação de alguma mulher. Mestre Irineu toma o Daime durante três dias, respeitando as exigências de somente comer macaxeira insossa e de não ter contato com mulheres. No quarto dia, ele não toma mais pois já consegue ver entidades espirituais da mata. Neste dia, ele ouve uma voz feminina que lhe avisa que estariam colocando sal na macaxeira que estava sendo cozida. Ele então volta correndo para a casa onde teria ficado Antonio Costa e pergunta a ele se colocaram sal na macaxeira. Antonio Costa confessa que teria pensado realmente em colocar e, que diante da reação de Mestre Irineu estava reconhecendo que ele realmente tinha aprendido alguma coisa. Após o último dia, segundo os relatos, Mestre Irineu estaria pronto para cumprir sua "missão", iniciando seu "trabalho espiritual" a partir de então.

A Morte Simbólica do Padrinho Sebastião: Sinal de Novo Encaixe Interpretativo

A vida de Sebastião Mota Melo também assume para o grupo um caráter paradigmático. Sebastião Mota Melo é amazonense de Eirunepé(AM) e nasceu em 7 de outubro de 1920(13). Abordando outro aspecto que envolve o Daime, mais

13. Padrinho Sebastião veio a falecer em 20 de janeiro de 1990, no "ponto" de Daime, localizado em Pedra de Guaratiba(RJ).

especificamente a questão da cura, Padrinho Sebastião relata sua primeira experiência com o Daime referindo-se ao evento como revelatório. Em sua infância, tinha experiências espirituais significativas. Aos oito anos, segundo seu depoimento, ouvia vozes e sonhava muito com a "Espiritualidade". Na maturidade, organizou um Centro de trabalho espiritual, onde atendia pessoas doentes, recebendo entidades curadoras, como o espírito de Bezerra de Menezes, importante figura do Espiritismo Kardecista. Na época, Padrinho Sebastião "vivia cercado de gente". No início dos anos 60, ele adoece gravemente e procura médicos de toda a região, não encontrando, porém, tratamento que o curasse. Fica sabendo então que havia um "grande curador" perto de Rio Branco através de pessoas conhecidas e vai procurá-lo. Isto acontece em 1965. Chega ao "Alto Santo", "desenganado" pelos médicos. Dirige-se a Mestre Irineu e pede ajuda. Mestre Irineu o interpela a cerca de sua determinação de curar-se e de sua coragem, e, diante de uma resposta positiva lhe serve um "copão" de Daime, como relembra o Padrinho Sebastião. Padrinho Sebastião tem então uma "miração" na qual vê médicos recortando seu corpo todo, separando carnes e vísceras de ossos e retirando "lá de dentro do fígado três ovos ensanguentados como larvas". Seu corpo então é recomposto, a ferida é "costurada" e os médicos lhe dizem que daquilo ele não morreria mais. Passa então a frequentar o "Alto Santo", aprofundando-se nos estudos da "Doutrina". Logo, é autorizado por Mestre Irineu a fazer Daime e estabelecer um "Pronto-

Socorro" espiritual em sua casa para atender as pessoas das redondezas.

Após o falecimento de Mestre Irineu, o "Alto Santo" entra num processo de disputa acirrada pela herança espiritual do Mestre. Até que em 1974, Padrinho Sebastião recebe o hino "Sou Eu", cujo conteúdo afirma que é a ele que o Mestre estaria entregando a continuidade de sua "missão". No entanto, é indicado Leôncio Rodrigues, membro mais antigo, para a Presidência do Centro o que causa-lhe descontentamento e inconformidade. Padrinho Sebastião então, durante um "Hinário", retira-se levando com ele, numa demonstração de liderança, "aproximadamente 100 irmãos", para fundar o CEFLURIS, com sede na "Colônia 5.000", gleba de terra cuja posse pertence a família Mota (Monteiro da Silva, 1983).

O desenvolvimento espiritual e a "posse" da herança espiritual de Mestre Irineu são sugeridos significativamente pela grande profusão de "hinos" que Padrinho Sebastião recebe, nos quais, como é exigido pelos fundamentos doutrinários, estão referenciados todos os ensinamentos contidos no "Hinário" de Mestre Irineu. Consolidada sua liderança espiritual, Padrinho Sebastião passa a seguir o caminho que, segundo ele, é indicado pelo Mundo Espiritual, continuar a missão do Mestre adaptando-a às novas condições de existência no mundo.

As duas trajetórias, de Raimundo Irineu Serra e de Sabastião Mota Melo, representam parâmetros importantes para compreendermos os processos de legitimação da hierarquia no

grupo que segue a "Iinha do Padrinho" como fundamento simbólico-cultural. Como dois indivíduos paradigmáticos em plena construção mítica, Mestre Irineu e Padrinho Sebastião representam individualizações dos comportamentos recomendados pelos fundamentos doutrinários do grupo. E refletem basicamente as motivações individuais e grupais no sentido do aperfeiçoamento espiritual, que permitem ao indivíduo "salvar-se". A "missão" está presente como fator articulador e legitimador da liderança de cada um dentro do contexto onde se realiza. Enquanto que as virtudes apresentadas no decorrer de suas vidas confirmam que há realmente um caminho que conduz à iluminação pessoal, do ponto de vista espiritual. Nos eventos contidos na trajetória de Mestre Irineu encontram-se elementos de sua personalidade que servem de parâmetro para a auto-avaliação dos "irmãos", no que tange a sua determinação de servir a "Doutrina", "firmeza", "humildade", "confiança", "coragem", "amor". Podemos afirmar que o conteúdo mítico do rito iniciatório de Mestre Irineu é profundo como demonstração de sua fé, de seu desprendimento pessoal, de sua disponibilidade para sacrificar-se em busca do conhecimento espiritual. Mestre Irineu submete-se rigorosamente às orientações da "Senhora", que posteriormente é identificada como Nossa Senhora da Conceição, a "Rainha da Floresta". Obedece aos interditos propostos, demonstrando sua "firmeza" na "procura interior" que lhe proporcionará receber os ensinamentos aos quais estava buscando. Esta "firmeza" de propósitos confirma ter Mestre Irineu desenvolvido qualidades

espirituais superiores com as quais conseguiu vencer as provas a ele propostas, conquistando o "merecimento" que o torna apto a prosseguir a sua "missão". Por outro lado, sua iniciação consagra a mata como locus privilegiado da transcendência espiritual, assim como espaço de ampliação das possibilidades espirituais de cada indivíduo.

O "Hinário" de Sebastião Mota Melo configura um sinal muito forte, dentro das concepções grupais de que está apto a dar continuidade a "missão", "comandando o povo para a Salvação". O que confirma, na visão do grupo, sua afirmação de "sucessor legítimo do Mestre". Por outro lado, não só o conteúdo de seu "Hinário", mas também o caráter da cura que recebeu da "Espiritualidade", constituem-se sinais fundamentais para a elevação de Sebastião Mota Melo a líder espiritual. As insatisfações individuais mais as projeções de uma nova "comunidade", liderada por ele aglutinam seu "Povo", e possibilitam sua articulação numa nova "comunidade".

No final da década de 70, atraídos pelas notícias a cerca da existência da Colonia 5.000, até então um conjunto de pequenos lotes autônomos doados pelo Padrinho Sebastião aos seus seguidores, chegam ao local, vindos de centros urbanos, jovens andarilhos, curiosos com os relatos que cercam o uso do Daime na região. Sua inserção no grupo provoca uma redefinição dos valores até então praticados e coloca na perspectiva grupal a convicção a cerca da abolição da propriedade individual e da criação de uma comunidade igualitarista(14),

14. Utilizo aqui o termo igualitarista para configurar que estamos diante de um grupo onde a igualdade é um projeto de

onde a sobrevivência passa a ser engendrada coletivamente. Neste sentido, os valores cristãos de caridade e igualdade estariam sendo colocados em prática, na visão grupal, dentro de uma perspectiva considerada pelo grupo semelhante àqueles praticados pelos primeiros cristãos. Tudo é de todos, o trabalho passa a ser coletivizado, a produção passa a ser administrada pelas lideranças obedecendo a regras de reciprocidade mais orgânicas no que se refere à distribuição e a satisfação das necessidades de cada família(15).

Vimos até aqui alguns dos elementos mais fundamentais do alicerce simbólico que sustenta a existência grupal. Neste aspecto, poderíamos considerar que estes seriam os paradigmas gerais de conduta, ou seja, elementos que dão base para as escolhas individuais e grupais, na medida em que constituem-se em parâmetros da base cultural em que estão desencadeadas as vivências sociais.

O objetivo geral deste trabalho é tentar avançar na contextualização da "Doutrina do Santo Daime" numa perspectiva etnograficamente mais específica, circunscrita a comunidade do "Céu do Mapiá", enfatizando aspectos relacionados às

vida grupal e não só uma forma de organizar-se. Por outro lado, não me foi possível investigar a fundo este projeto igualitarista e sua execução na prática social.

15. A estrutura social do grupo, no momento da realização deste trabalho, com algumas modificações ocasionadas pela expansão da "Doutrina" e do crescimento da população do "Céu do Mapiá", mudou pouco desde então. Atuam ainda fundamentalmente os ideais igualitários e o sistema coletivo de sobrevivência. Há, no entanto, uma tendência a individualização dos equipamentos urbanos, antes totalmente partilhados do ponto de vista concepcional, quanto do ponto de vista de ocupação. Este fenômeno, porém, não será abordado neste trabalho.

representações que permeiam a vida social e que aproximam-se daquelas encontradas entre culturas que consagram o xamanismo como fonte amalgamadora da organização grupal.

Considerando a especificidade do "locus" de pesquisa, procuro investigar as representações naquilo em que concretizam no dia-a-dia da comunidade, excluindo parcialmente a perspectiva comparativa com outros núcleos da "Doutrina" ou com outros Centros espiritualistas que utilizam o Daime no desenvolvimento de suas atividades.

Por outro lado, este trabalho procura também discutir uma concepção a cerca do xamanismo, entendendo-se como fenômeno complexo de acesso a dimensões peculiares da vida social.

CAPITULO I

SOBRE MAPAS TEORICOS E CAMINHOS METODOLOGICOS

QUEM QUISER SEGUIR COMIGO

Quem quiser seguir comigo
é preciso me ouvir
Para seguir neste caminho
Para adiante ser feliz.

A minha Mãe que vai na frente
Com a Luz do esplendor
Para ensinar os meus irmãos
Para todos ter amor.

Jesus Cristo me mandou
Para mim vir ensinar
Para seguir neste caminho
Para remir e salvar.

O poder está comigo
E a verdade eu vou mostrar
Para ensinar os meus irmãos
Para todos enxergar.

fim.

(Hino 62, de "O Cruzeiro",
de Raimundo Irineu Serra)

O conhecimento é um território sempre perigoso porque joga com a ambição. Introduzir-se na busca de algum conhecimento é entrar no jogo do desconhecido. E uma das peculiaridades do conhecimento acumulado dentro da Antropologia é que os antropólogos estão sempre à procura de

descobrir e aprender a praticar as regras do jogo do desconhecido. As instruções deste jogo, no entanto, não estão escritas em papéis tamanho ofício, que se colocam dentro de caixas de brinquedo. Eles estão numa aparentemente caótica e secreta leitura do que queremos conhecer. E o antropólogo, orgulhoso de seu ecletismo e de suas habilidades no conhecimento do uso das máscaras, não é um simples e assíduo jogador. Ele se aventura e testa habilidades num tempo-espaco circunscrito. Ele mexe e remexe valores, emoções, gestos, comportamentos, paixões, fazendo com que fiquem "visíveis". Mas, sem culpa, este é o seu ofício, esta é a sua contribuição para a humanidade.

Os mapas da aventura antropológica estão com aqueles que já percorreram os caminhos. E nisto somos parecidos com os seringueiros amazônicos: sempre há alguém que já percorreu estes caminhos de alguma forma. E quando estamos nos preparando para viajar consultamos nossa bolsa para ver se os mapas estão ali. Os mapas só tem limites gráficos porque são representações de experiências circunscritas, os territórios. O mapa desta aventura é a leitura de outros mapas e dos territórios por onde passei.

Referenciais teóricos são como mapas, parâmetros de orientação que, juntos, relacionados na solidão do campo de pesquisa, dão ao pesquisador algumas indicações por onde caminhar. Mas, os sinais gráficos representam experiências peculiares e/ou localizações óbvias. É das experiências peculiares que se solidificam os novos paradigmas científicos.

Kuhn (1982) observa este movimento do pensamento científico definindo o processo como construção/contextualização do que chamo de mapas teóricos, atribuindo a este processo o papel de revolucionar a ciência, ou mais modestamente criar um novo olhar sobre o Universo.

A experiência de campo para o antropólogo é fundamental para este processo de construção/contextualização do conhecimento. Podemos dizer que teoria é a síntese subjetiva daquilo que o pesquisador produz a partir da necessidade de trazer a mensagem que, de certa forma, lhe foi confiada no campo de pesquisa. O que não quer dizer que toda teoria represente algo novo. As vezes consiste apenas num conjunto de "localizações óbvias" que ao se articularem constroem aquele novo olhar. Vive-se hoje talvez uma redefinição dos olhares científicos que indicam novas formas de percepção do Universo. Para isso, precisamos estar abertos, e se possível, vivenciar estas novas formas, que inclusive podem ser mais antigas do que pensamos, mas que, por sua riqueza, podem abrir portas até então interditas.

O conceito de paradigma proposto por Kuhn encerra inúmeras possibilidades para entender o papel das teorias no campo de pesquisa, possibilitando-nos livrar-nos das amarras do medo de transformá-las ou redefini-las. Só podemos percorrer um caminho de cada vez.

Este trabalho obedeceu a determinadas premissas que compõe um comportamento metodológico não linear. A dificuldade de conviver com um universo simbólico familiar bibliograficamente mas estranho culturalmente juntou-se a convicção grupal a cerca da delicadeza quase secreta que encobre as sendas do conhecimento espiritual naquilo que possui de sagrado e iniciático, o que me levou a definir com maior ênfase um "comportamento" e não um método *strictu sensu*.

Num sentido geral, precisei enfatizar o respeito ao "outro", porque ele fazia parte não só de minha natureza epistemológica, mas também, e fundamentalmente, da própria gênese da cultura grupal, baseada na premissa de que não se pode julgar nossos semelhantes. Neste sentido, me parece de fundamental importância etnográfica reproduzir os parâmetros culturais gerais que motivam a sociedade em estudo. Se o pesquisador não se introduz nos significados mais profundos dos valores culturais, submetendo-se até pessoalmente a eles em determinada dimensão, não lhe será muito fácil compreender efetivamente os vetores que pretende integrar num todo compreensível para o entendimento de quem não os vive no dia-a-dia. Por esta razão, minha opção metodológica não obedeceu a planificação original. Mesmo aproximando-se da "observação participante", tentou avançar para uma aproximação subjetiva mais intensa, encarando o desafio de retornar e poder transmitir.

Os aspectos que envolvem este "comportamento

metodológico" incluem os mapas teóricos já referidos, as tentativas de obtenção de dados objetivos e as formas finalmente eleitas para o desenvolvimento da pesquisa, que passam necessariamente por uma reavaliação constante no trabalho de campo. Dentro da clareza possível que envolve uma pesquisa no campo simbólico e da complexidade da cultura que os coloca em movimento, onde os ícones mais essenciais da intimidade de cada um são colocados na vitrine do conhecimento público, procuro produzir um relato interpretativo que possa retratar este mergulho, naqueles elementos que constroem a cosmologia grupal.

Um dos objetivos principais deste trabalho foi ingressar no campo das leituras que os indivíduos e o grupo atribuem aos "estados" existenciais que vivenciam, fonte e destino de toda a ação. Parto do princípio que estas leituras são motivadas pelas sensações experimentadas no processo ritual extensivo (ambiente social) e intensivo (rito), que explicam e organizam as percepções para as quais encontra-se atributos e com as quais são constituídos os gabaritos da cultura (Geertz, 1973), ou seja, aqueles códigos que permitem a comunicação.

Temos então um conjunto de leituras que refletem estes "estados" nos quais o indivíduo está, ou pode ingressar, por ocasião de seus atos e dos atos de forças que localiza na sua exterioridade. Para mim, esta noção simplifica, num certo sentido, a possibilidade de compreensão da complexidade a cerca da captação etnográfica da multivocalidade dos símbolos

e dos ritos (Turner, 1976), enquanto elementos dinâmicos da cultura, colocados em movimento pela ação da cultura grupal. A sensação a cerca de um evento ou de um ato pessoal, numa relação causal mais específica (que é aquela na qual as pessoas flutuam em suas reflexões) faz parte de qualquer sistema iniciático, pois demarca a evolução dos acontecimentos e ilustra tornando visíveis os resultados da práxis vivencial. Neste sentido, podemos incluir como exemplos as sensações de "fracasso" ou "sucesso", de "sagrado" ou "profano", de "humano" ou "divino", que intercalam-se na experiência humana no decorrer da existência, porque são as sensações que identificam o resultado de cada ato, hierarquizando "adequados" e "inadequados", "possíveis" e "impossíveis", "certos" e "errados", criando assim os códigos de aceitabilidade.

Na busca de captar estas "leituras" a cerca dos "estados" existenciais, procurei investigar, em primeiro lugar, a gênese simbólica daimista a partir da articulação do discurso envolvente. Neste sentido, considero de fundamental importância entrar em contato com o discurso extensivo, no qual o indivíduo discorre sobre diversos temas a cerca de suas convicções, e introduz o pesquisador no universo significante.

O Trabalho de Campo

A primeira etapa do trabalho de campo propriamente dito foi cumprida em outubro de 1988, quando visitei o "Céu do

Mapiá" por seis dias. Na ocasião solicitei ao Padrinho Sebastião permissão para fazer a pesquisa, e mantive o primeiro contato com a comunidade e com o Daime. Nesta primeira visita, me familiarizei com as dificuldades da viagem, e soube das recomendações preliminares que o grupo faz àqueles que o visitam.

O trabalho de campo durou em torno de três meses e meio. Destes, um mês foi utilizado para o ingresso no universo simbólico mais genérico a partir do contato com pessoas ligadas a "Doutrina", vinculadas ao CEFLURIS ou não, e residentes em Rio Branco (AC). O objetivo desta introdução era captar a significação simbólica dos relatos biográficos considerando a possibilidade de registrarem as motivações amalgamadoras oriundas do universo pessoal dos entrevistados. Minha intenção principal foi contextualizar a partir das exegeses individuais, oriundas de pessoas consideradas importantes do ponto de vista do foco grupal, o campo cosmológico naqueles aspectos mais abrangentes: impressões a cerca da organização conjuntural dos grupos, elaborações a cerca das figuras centrais da "Doutrina", para os membros do CEFLURIS, Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, e formulações a cerca da trajetória histórica dos Centros. Por outro lado, considerei as histórias pessoais de cada um, investigando momentos significativos anteriores e posteriores ao ingresso na "Doutrina", fundamentalmente aqueles em que o indivíduo experimentou eventos críticos, dos quais retirou parâmetros de ação e encarou como orientações para a vida cotidiana.

Após este passo inicial, entrei em contato com a comunidade da Colônia 5.000(1), para subsidiar meu deslocamento até o "Céu do Mapiá". Este contato serviu para que roteirizasse a viagem e obtivesse informações preliminares sobre as dificuldades que poderia encontrar. Com a ajuda obtida, e seguindo orientações recebidas, desembarquei no "Céu do Mapiá" em 5 de maio de 1989, permanecendo até 30 de junho do mesmo ano.

Desde minha chegada ao "Céu do Mapiá", procurei buscar uma integração mais intensa com a comunidade, colocando sempre minha condição de pesquisador, enfatizando no entanto que gostaria de ingressar mais profundamente na vida da comunidade, tanto do ponto de vista material, das tarefas cotidianas, quanto do ponto de vista subjetivo, dos "trabalhos espirituais".

Foram realizadas entrevistas-base, com pessoas da comunidade abordando aspectos diversos da vida pessoal, que logo foram substituídas pelo que poderia ser chamado entrevista vivencial, ou seja, conversas informais, sem registro simultâneo, que não colocassem em cheque o aspecto reservado com que são tratadas as experiências espirituais envolvidas. Foi então privilegiado o ponto de vista vivencial, ligado a busca intensiva de representações no campo cotidiano, onde se manifestam.

No campo metodológico, este trabalho proporcionou-me entrar em contato direto com elementos e dimensões da

1. Comunidade daimista localizada próxima a cidade de Rio Branco(AC) e núcleo inicial do CEFLURIS.

experiência humana cuja abordagem me possibilitou compreender o xamanismo a partir de uma perspectiva cultural mais abrangente, reconhecendo seu caráter complexo, transcendental. Destacaria, neste sentido, a utilização de substâncias de uso sagrado, o sistema ritual e o contato com o Mundo Espiritual, que abordo a seguir.

Considerações Botânicas e Psicofarmacológicas

A Cerca do Daime

O Daime é, uma das inúmeras substâncias preparadas a partir de plantas consideradas sagradas utilizadas para uso ritual⁽²⁾ entre as populações que habitam a Floresta Amazônica e as regiões circunvizinhas. Assim como seu uso assemelha-se profundamente com a utilização de plantas "mágicas" de culturas antigas localizadas em outras regiões do mundo.

Richard Evans Schultes, um dos maiores estudiosos contemporâneos das plantas psicoativas faz uma retrospectiva da classificação destas plantas, referindo-se especificamente àquelas utilizadas na América do Sul (Schultes, 1986), Schultes registra os esforços de classificação da *Banisteriopsis caapi*, argumentando que se trata da mais importante planta utilizada

2. Por ser uma substância psicoativa, a utilização do Daime foi investigada por especialistas do Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), e por uma comissão interministerial que visitou os principais Centros de Daime na região amazônica. Segundo relatos dos moradores do "Céu do Mapiá", as investigações realizadas confirmaram o uso religioso do Daime e não apontaram fatores prejudiciais à saúde física ou psíquica dos usuários, o que levou as autoridades a não proscreverem seu uso ritual.

pelos grupos indígenas sul-americanos. As informações a seguir são extraídas do referido trabalho.

A *Banisteriopsis caapi* situa-se na ordem das Malpigiáceas, do gênero *Banisteria*. Foi investigada por Richard Spruce, sendo descoberta a partir do contato de Spruce com a ayahuasca, em 1857, numa expedição à região dos índios Záparo na Amazônia. Após Spruce, vários autores passaram a tentar classificar a planta, sendo que somente em 1922, a ayahuasca é identificada como *Banisteriopsis*, por O.D. White. Em 1927, E. Perrot, e R. Hamet, franceses, confirmaram suspeitas de que ayahuasca, caapi e yagé seriam apenas denominações diferentes para referir-se a mesma planta, a *Banisteriopsis*.

Em 1939, A. L. Chen e K. K. Chen, descobrem que o princípio ativo da *Banisteriopsis* é o mesmo da planta asiática *Peganum Harmala*, ou seja, o alcalóide harmina, sua propriedade principal no campo psicofarmacológico é a dos alcalóides do tipo Beta Carbonilos (Naranjo, 1976) que são inibidores de uma enzima - a Monoamina Oxidase (Mao), cujas consequências psíquicas ainda não foram conclusivamente investigadas.

Outros estudos indicam que existem três tipos de *Banisteriopsis* classificados: *B.caapi*, *B.Inebrians*, *B.Quitensis*, A *Banisteriopsis Rusbyana*, até há pouco classificada nesta espécie, e muito utilizada atualmente na Amazônia é reconhecida como *Diplopteris Cabrerana*. Alguns grupos indígenas como os Siona, (Langdon, 1986) reconhecem

muitos outros tipos de *Basisteriopsis*, na medida em que ampliam as possibilidades de diferenciação, recorrendo a fatores não-botânicos, como as visões que vivenciam, aspectos ambientais e outros elementos.

As pesquisas sobre a *Banisteriopsis* apontaram que sua ação psicoativa ocorre tanto isolada quanto a partir da adição de outras plantas, cujo papel complementar nas experiências não podia ser desprezado. Foram identificadas, neste particular, cinco espécies de plantas de uso mais comum na região amazônica, o Tabaco (*Nicotiana pp*), a *Brugmansia Spp.*, a *Diplopteris Cabrerana*, a *Psychotria Carthaginensis* e a *Psychotria Viridis*. Conforme as pesquisas realizadas por D.J. Mckenna, L.B.Luna e G.H., Towers (1986), estas três últimas possuem o alcalóide N,N Dimethyltriptamina (DMT). Seria este alcalóide que produziria os efeitos psicofarmacológicos destas plantas. Como afirmam os autores, "una peculiaridad de la farmacologia del DMT es la de que no es activo oralmente, debido quizá a la deaminización oxidativa en los tejidos periféricos causada por la enzima monoamina oxidasa (MAO) (...)"(1986:78). Já a harmina faz parte do grupo betacarbonilos, sobre os quais os autores afirmam que "aunque producen una limitada actividad alucinógena (...) son inhibidores reversibles, extremadamente activos de MAO, por tanto, pueden proteger al DMT de la degradación y volverlo oralmente activo" (1986:78). Ou seja, ao inibir a Monoamina Oxidase, a harmina permitiria uma ação efetiva do ponto de vista psicofarmacológico da DMT. O que faz supor, com

segurança, que o papel da *Banisteriopsis* é fundamentalmente possibilitar a ação da N,N Dimethyltriptamina. Pesquisas recentes tem admitido que a *Banisteriopsis* por si própria possui propriedades completas no que se refere a ocorrência de experiências psíquicas importantes.

As "Plantas-Mestre"

Dos pontos de vista da cultura, da religião e do sistema simbólico dos indígenas da Bacia Amazônica, as substâncias elaboradas a partir da *Banisteriopsis* guardam semelhanças e recorrências muito significativas sugerindo uma profunda relação no que se refere a origem e à natureza dos fenômenos por elas ensejados.

Os Siona, do Alto Putumayo, por exemplo (Langdon, 1986), atribuem ao yagé a possibilidade de "garantizar un continuo estado saludable del ser, (...) prevenir el peligro o la disolución de la normalidad, (...) retornar de una situación no satisfactoria al estado normal y (...) curar dolencias" (1986:103). Neste sentido, Langdon refere-se ao yagé como elemento de uma "medicina genérica", ou seja, de uso nas ocasiões onde fatores imponderáveis concorrem para as enfermidades do grupo. A cura do yagé relaciona-se com sua propriedade de transportar o usuário ao "otro lado de la realidad", onde estão as forças que governam "este lado". Assim como para os Siona também os Caxinawá (Kensinger, 1976) e os Campa (Weiss, 1976), localizados em regiões do Perú e do

Brasil, atribuem a bebidas feitas a base de *Banisteriopsis*, esta propriedade de sair "desta" realidade e alcançar "outra" a partir da transitividade que proporcionam.

As visões dos Caxinawá, segundo Kensinger (1976), na sua maioria terroríficas, são encaradas como experiências sobrenaturais e revelatórias. Segundo Kensinger, "los cashinahua usan el *Banisteriopsis* como medio de obtener información que "no es asequible através de los canales normales de comunicación que, junto a otra información, construye la base de la acción individual. El uso que el social chaman hace del ayahuasca es meramente un caso específico de un fenomeno social más general, en una situación donde seus métodos normales fracasan" (1976:25).

Já entre os Campa, sob o efeito da bebida chamada *kamarampi*, ou seja, a substância feita a partir da *Banisteriopsis*, cuja denominação possui a raiz verbal *kamarank*, que significa "vomitar", o jefe/xamã recebe a visita de espíritos, sua alma abandona seu corpo e vai visitar a *Mansión de Los Espíritus*, onde entra em contato com eles.

Outro elemento muito recorrente no universo cosmológico destes grupos é a existência nestas plantas de um espírito-mãe, que determina seu caráter sagrado e que as faz produzir o contato com seres que habitam esta dimensão invisível. Por isso, são consideradas "plantas-mestre", como as denominam MacKenna, Luna e Towers (op. cit). Por outro lado, nesta outra dimensão, habitam seres cuja natureza é tanto zoomórfica quanto antropomórfica, constituindo-se nos

verdadeiros agentes ativos do mundo da vida diária. No mundo da vida diária as imagens são "ilusões" em relação à "realidade" deste "outro" mundo. Por serem "plantas-mestre" e possuírem, por isso, uma natureza sagrada, seu uso deve obedecer a regras extremamente rígidas, sob pena de "castigo" por parte dos espíritos que as habitam, e que são quem transmite os ensinamentos e mensagens que possibilitam, entre outras coisas, conhecer o futuro, afastar enfermidades e comunicar-se com pessoas distantes. Estas plantas tem também um caráter dual (1986), contendo em si "força" e "sabedoria", que transmitem aos usuários que seguem seus ensinamentos.

Os interditos, elementos importantes do conjunto de regras que acompanham o uso destas plantas, servem para limpar o organismo. E a dieta, segundo Chevalier (1982, citado por McKenna, Luna e Towers, 1986), "es la transformación ritual del paciente en espíritu-planta" (1986:81).

Outras plantas, em outros contextos culturais e mesmo em regiões distantes reúnem genericamente estas características, por exemplo o peyote (Lanternari, 1974) e a Jurema do Nordeste e Centro Sul do Brasil (Mota, MS).

A Jurema, por exemplo, cuja composição Mota registra em sua pesquisa, é uma bebida de uso ritual e sagrado, de caráter iniciatório e revelatório, constituindo-se também em agente terapêutico. Ela, segundo Mota, é, ao mesmo tempo, "divindade criadora, que se apresentou, no passado mítico, ensinando a uma das primeiras mulheres a preparar uma "bebida especial" e esta própria bebida que "lhes proporcionaria belas

visões e o conhecimento do mundo para o qual estavam sendo iniciados" (MS:34). Ainda, segundo Mota, ela lhes ensina a viver através de seu desígnios, tornando-se aptos a conviver com o mundo "de fora" que é caótico e hostil".

As Substâncias Sagradas

No que se refere às substâncias de uso sagrado, gostaria de aprofundar, no momento, um aspecto: a denominação "alucinógeno" deturpa sobremaneira o verdadeiro significado destas substâncias tanto no âmbito da visão nativa, quanto a partir de minhas observações. Primeiro porque na dimensão simbólica que envolve o uso destas substâncias quase invariavelmente, podemos constatar que cada cultura que institui seu uso admite que seus efeitos estão ligados a um acesso a outras dimensões existentes, e não à produção aleatória de fantasias ou imagens irreais, do ponto de vista cosmológico.

A denominação "alucinógeno" distorce a complexidade que envolve a utilização de substâncias consideradas sagradas. Ser "alucinógeno" é ser veículo de um estado alucinatório(3), no qual fantasias e ilusões fazem parte essencial da

3. Na Psiquiatria, mesmo em abordagens fenomenológicas, que incluem em suas teorias uma gama de aspectos envolventes nos fenômenos psíquicos peculiares, a alucinação é considerada uma manifestação psicopatológica (Nobre de Melo, 1970), na qual ocorrem experiências visuais ou sensitivas resultantes de uma "tolerância da realidade perceptível" (Nobre de Melo, 1970:392), o que poderia sugerir uma identificação da alucinação e consequentemente das substâncias que a produzem psicofarmacologicamente como aspectos de um estado patológico de ser.

experiência. Nesta perspectiva, estas substâncias criariam sensações existentes somente ao nível de organização de idéias. Ou seja, apenas um fenômeno de inversão ou reaglutinação de vivências e imagens que opera apenas dentro de um contexto cultural significante, no qual sua eclosão faria sentido. Por outro lado, inclui também a concepção de que a experiência alucinogênica se encerra quando a substância utilizada perde seus efeitos. No caso, esta visão não fica muito distante da visão tradicional que define por exemplo o voo xamânico como uma manifestação psicopatológica, presente na antropologia clássica, mas amplamente contestada por pesquisas etnográficas mais recentes.

Stanislav Grof, terapeuta que acompanhou 3.000 sessões de uso de LSD (ácido lisérgico), por exemplo, rejeita o termo "alucinógeno" e refere-se a experiência com substâncias, assim denominadas, como sendo "transpessoal" (Grof, 1988). Grof apoia-se no rol de relatos que colheu e define as experiências relatadas assim: "regressão no tempo histórico e exploração do passado biológico, cultural e espiritual de si próprio", "vivenciar episódios bastante concretos e realistas da vida fetal e embrionária", "episódios da vida de seus ancestrais biológicos", "memórias coletivas e raciais", "identificação com animais do pedigree evolucionário", "sensação de reviver lembranças de suas existências numa encarnação prévia", "transcendência espacial", "consciência de outras pessoas, grupo de pessoas ou toda a humanidade", "consciência de animais, plantas ou

objetos inanimados", "consciência de toda a criação, do planeta inteiro ou completo universo material" (1987:1-66). Todo estes tipos de experiências com o ácido lisérgico correspondem genericamente com as experiências vividas por indivíduos que fizeram uso da ayahuasca, por exemplo, em situação controlada (Naranjo, 1986) e mostram de forma cabal que não podem ser definidos como pertencentes ao campo das "alucinações". É preciso então escolher uma forma nova para abordar o tema das substâncias sagradas do ponto de vista referencial.

Em "El Camino a Eleusis" (Gordon-Wasson et alli, 1980), Gordon-Wasson discute esta inadequação. Diz o autor que "(h)al(l)ucinari", do grego, significa "divagar mentalmente o hablar sin sentido", o que, segundo sua visão, não corresponde ao significado que atribuem aquelas culturas as substâncias que utilizam. Esta observação de Gordon-Wasson, como veremos, concorda integralmente com a concepção daimista a cerca do Daime. A denominação "alucinógeno", é flagrante, causa sorrisos irônicos entre os daimistas.

Para tratar de forma mais adequada as substâncias sagradas, Gordon-Wasson recorre a expressão formulada por Carl Puck e seu grupo de estudiosos helenistas, ou seja, "enteógeno", que significa, segundo os autores "Dios dentro de nosotros", ou seja, na tradução conceitual, "substâncias vegetales que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina" (1980:8).

A partir desta definição, podemos considerar que os

autores referem-se ao que se poderia chamar de uma "sensação de divindade" como o efeito básico do uso das substâncias.

O Processo Ritual

Ao organizar os significados de sua existência, os grupos humanos referenciam prioritariamente os temas "origem" e "destino". Recorrendo as mais diversas formas de abordagem, cada grupo humano representa uma fonte de interpretações, que remete ao "surgir" e ao "cair", e, num segundo momento, ao "devir". Mircea Eliade (1988) demonstra bem estas preocupações humanas com os "tempos do começo".

Eliade (1988) registra costumes e concepções que referem-se aos atos "fundadores" do social, reconhecendo neles um traço mítico recorrente: o homem passou de um "estado paradisiaco", onde sua existência obedecia a uma lógica "divina", na qual suas necessidades estavam supridas pela natureza, para um "estado civilizatório", ou seja, onde esta relação com a natureza, "selvagem" por princípio, é destruída, ensejando as dificuldades que passou a enfrentar para sobreviver. Esta "queda" está relacionada a faculdade humana principal, do ponto de vista religioso: o "erro", o ato mais fundamental da "desobediência". Na verdade, se tentarmos uma universalização da análise das motivações que levaram o homem a "cair", encontraremos sempre a idéia de "desintegração" com o "divino", que seja qual for sua natureza simbólica e cultural, teria sido desprezada pelo homem, no passado mítico,

em nome de sua "humanização".

Eliade argumenta ainda que, apesar da manifestação de sua "imperfeição", situada simbolicamente no passado mítico, o homem reencontrou formas de retomar aquele "estado primevo", "divino", anterior a "queda", identificando-as basicamente nos procedimentos gerais que proporcionam o "êxtase religioso".

O "êxtase religioso", porém, não é uma experiência isolada, unilateral, nas culturas que o consagram como foco de atenção religiosa. A experiência extática requer determinadas condições para que seus efeitos não sejam desorganizadores da compreensão que o indivíduo tem do mundo que o cerca. Sua ação sobre o homem em "estado civilizatório", seguindo o raciocínio de Eliade é produzir uma experiência de retorno, na qual expressam-se elementos variados e significantes, que proporcionam esta "sensação de divindade", para qual o processo ritual é fundamental..

A questão da religião recebeu dos pesquisadores uma ênfase significativa no que tange ao desenvolvimento de rituais em sociedade denominadas primitivas. Victor Turner (Turner, 1974) assinala que "a maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas das mais diversas, e até conflitantes (...) negando-lhes qualquer origem sobre-humana" (1974:16). Esta observação de Turner nos provoca a refletir: se as próprias sociedades onde

ocorrem, admitem que existam causas "sobre-humanas" para os eventos de sua existência, porque devemos desprezar esta visão, como que se constituísse em simples concepção selvagem do universo? A pesquisa antropológica recente nos tem apontado significativamente para a necessidade de colocar em foco, com força de realidade simbólica, pelo menos, estas concepções. A antropologia já pode aventurar-se a abordar sistematicamente os fenômenos subjetivos da existência humana, que poderíamos denominar como espirituais, assim como abordamos outras variáveis de pesquisa importantes para compreendermos a cultura do "outro" mais sistematicamente. Estes novos parâmetros de investigação permitem ingressar no campo simbólico dos grupos sociais, e reconstruir como as representações a cerca da subjetividade grupal, ou seja do mundo invisível que é referenciado em tantas culturas e que em grande parte delas representa a causa última dos eventos do mundo visível. Neste sentido, Turner identifica no processo ritual uma fonte de compreensão da visão de mundo destes grupos que parece repleta de ligações com as motivações mais sintéticas da existência social.

Turner utiliza duas noções básicas para abordar o processo ritual, *communitas* e estrutura, para definir estados nos quais as sociedades se colocam para localizar sua situação nos mapas de sua existência, identificando-os com as noções de transformação e institucionalização das experiências grupais de construção e manutenção do amálgama social. Enquanto identifica a *communitas* com o processo de

definição/redefinição dos procedimentos subjetivos, liga a estrutura com a adoção perenizadora destes procedimentos, ou à ordenação das experiências vividas.

Esta perspectiva que sugere uma profunda interligação dialética entre transformação/institucionalização pode ser investigada a partir do processo ritual desenvolvido pela comunidade do "Céu do Mapiá". Neste sentido, procuro uma abordagem voltada a compreensão do significado dos procedimentos coletivos e individuais em relação a totalidade ritual que envolve a comunidade. Proponho assim uma discussão a cerca do sentido dos rituais. Esta escolha justifica-se a partir da convicção de que o caráter dos ritos no âmbito da "Doutrina do Santo Daime" obedece muito mais a um sistema aleatório de identificação, baseado nos desdobramentos espirituais do evento e muito menos nas classificações, mesmo que existentes, explicitadas socialmente. Privilegio então uma análise interpretativa a partir da descrição a cerca dos passos rituais envolvidos e o sentido simbólico que assumem a partir de uma análise de sua inserção no todo doutrinário.

No que se refere ao processo ritual, podemos recorrer ao conceito de *communitas* (Turner, 1974), ou seja, um sentimento ou "éthos" que produz num grupo delimitado, a sensação de pertencimento na qual transitam não só os laços e as redes estabelecidas no campo social, mas, também, e prioritariamente, aquelas do Mundo Espiritual, para investigar a construção e manutenção da "Doutrina" como espaço simbólico de organização social. O rito, assim, pode ser definido com

uma reunião concentrada de eventos e atos voltados para a consecução de um objetivo básico: produzir um amálgama mediante o acesso a dimensões subjetivas do social.

Esta visão a cerca do rito nasce basicamente desta noção de *communitas*. Num sentido geral, indivíduos em sociedade representam um substrato de símbolos no qual manifestam-se formas organizativas, de caráter subjetivo, que possibilitam a compreensão grupal a cerca do devir existencial e a manutenção do grupo. Os indivíduos, através do rito, vão paulatinamente transitando pelas dimensões subjetivas do social conforme seu olhar sobre a sociedade e sua *performance* na visibilidade grupal. Sinteticamente, poderíamos situar aí as reações e sensações produzidas pelos conflitos, pelas dificuldades da sobrevivência ou pela incerteza gerada talvez a partir da partilha dos espaços sociais como campo de manifestação e identificação das ações individuais.

Somente a experiência grupal na manipulação simbólica destes eventos pode estabelecer uma estrutura que torne aquilo que é imponderável na vida social, foco de controle para o alcance dos objetivos do grupo. Neste sentido, podemos entender o papel que ocupam os ritos como dimensão dramatizadora da existência e concentradora das leituras possíveis a cerca da vida. Num espaço-tempo circunscrito, podem manifestar-se as forças que determinam o devir grupal. Por isso, observa Turner, o processo ritual desenvolve-se em torno de duas dimensões: a *liminaridade* e a *communitas* no que se refere a seu desenvolvimento programático. A *liminaridade*

constitui-se no processo de despojamento eventual, no qual o indivíduo e, por extensão, o próprio grupo abrem mão dos parâmetros que estabelecem as hierarquias constituídas para vivenciar efemeramente uma "nova realidade", voltada fundamentalmente para a definição e/ou redefinição das leituras sociais tanto do ponto de vista da manutenção quanto do ponto de vista da transformação.

A *communitas* nasce então deste despojamento, como resultado do apagamento eventual das fronteiras sociais, das hierarquias e da sobreposição de papéis.

O processo ritual, que para Turner possibilita o advento da liminaridade e da *communitas*, é constituído por três estágios principais, nos quais indivíduo e grupo ingressam encadeadamente. O primeiro, denominado separação, aparta o indivíduo do mundo profano e das hierarquias sociais, no qual estão, dentro desta interpretação, fatores que o fizeram estar numa situação de obscuridade íntima ou social, que o leva a sentir-se enfêrmo ou desintegrado socialmente. Ao analisar o Isoma, ritual de passagem do grupo Ndembo (Turner, 1974), da África, Turner interpreta, a partir da exegese nativa, que este "estado" desintegrador/doente, é causado por "sombras atormentadoras" (*Akishi*) e que correspondem virtualmente à aflição a qual está submetido o "doente", e que manifestam-se no mundo profano. A segunda fase do processo ritual é a margem, ou o período liminar, onde o indivíduo passa à condição de "transitante", e é colocado na perspectiva do que Turner chama "comunidade de sofrimento", e que "corta

transversalmente a aldeia" (1974:28), nivelando o sofrimento individual ao sofrimento desta "comunidade", criando assim uma situação de recorrência do sofrimento, e que é denominada pelos Ndembo Kunkunka. A terceira, e última fase do processo, é aquela onde o indivíduo experimenta o "afastamento da interdição da sombra"(1974:29), e que é chamada agregação, e representa a reintegração do indivíduo e do grupo à vida normal. Esta roteirização do processo ritual, que faz emergir a *communitas* está envolvido por parâmetros de ação e pensamento que constituem um modelo para a vida social. Quando este modelo é essencialmente especulativo, submetido a uma concepção específica do devir e baseado em vivências peculiares, estamos diante de uma *communitas* ideológica ou utópica, que "procura enunciar claramente as condições ótimas" nas quais seria lícito esperar que essas experiências "floresçam e se multipliquem" (1974:162).

O apagamento eventual das hierarquias no momento liminar produz as condições propícias do ponto de vista simbólico para que as hierarquias passem por uma inversão, necessária para o processo de interrelacionamento dos papéis sociais, porque num campo consagrado e circunscrito, controlado pela cultura subjacente, pode ser vivenciada a complementaridade destes papéis, "o alto não poderia ser alto se o baixo não existisse, quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo" (1974:119). Por isso, no campo ritual a humildade, a submissão, a camaradagem e a homogeneidade devem sobrepor-se ao orgulho, a rebeldia, as

rivalidades e a diferenciação, que fazem parte efetiva do campo não ritual, onde o que vale são outras regras. Por outro lado, a sacralização de um momento da vida grupal específico remete a fonte da autoridade ao divino porque envolve os indivíduos no campo da indiferenciação, da similitude e do nivelamento das potencialidades, ocasionando que, como afirma Turner, "a sabedoria transmitida (...)" não consista "num aglomerado de palavras e de sentenças", passando a "ter valor ontológico" remodelando o "ser do neófito" (1974:127). Tanto nos sistemas rituais xamânicos como no sistema ritual daimista, a iniciação quanto ao desempenho das funções espirituais em geral, estão submetidas, como veremos, a necessidade do despojamento dos vários "status" que marcam a vida dos indivíduos em sociedade, mas mais fundamentalmente daqueles que estão ligados à materialidade da experiência cotidiana. É preciso que se abra mão dos parâmetros vivenciais da vida comum para ingressar no Mundo Espiritual.

Em determinados sistemas rituais, como o que veremos neste trabalho, esta qualidade da iniciação espiritual, que é o despojamento a cerca das identidades, dos "status", e dos traços pessoais anteriores passa a vigorar para todos, criando as condições para a emergência da *communitas*. A *communitas* pode ser traduzida verbalmente de forma aproximada como sendo uma sensação de pertencimento, de integração cósmica que volta-se para o grupo e para o divino, porque é a divindade que sintetiza a totalização (ou a projeção das ações individuais no todo cósmico). A *communitas*, como define

Turner, "tem uma qualidade existencial, abrange a totalidade do homem, em sua relação com outros homens inteiros" (1974:155). As leituras, os gabaritos sociais (Geertz, 1976) nascem da necessidade de classificar, de estruturar a experiência para torná-la palpável socialmente.

O Contato com o Mundo Espiritual

Por questões eletivas não abordarei aqui a discussão teórica a cerca da magia e da religião. No entanto, considero de fundamental importância introduzir o universo cosmológico do grupo a partir da concepção de que é possível estabelecer contato com o Mundo Espiritual. As abordagens de Carl Jung, por exemplo, representam importante fonte de investigação desta dimensão da existência humana. Jung (1987:14) afirma que "é um preconceito quase ridículo a suposição de que a existência só pode ser de natureza corpórea (...) A existência física é pura dedução". Jung argumenta que "forças impessoais" (incorpóreas) interferem e até subjugam os indivíduos. Para Jung, o inconsciente é uma fonte cujo potencial "revela às vezes uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento" (1987:44) e ainda que há uma "amplidão indeterminada da psiquê inconsciente" cujo conteúdo transcende a própria natureza de eu consciente enquanto fonte anímica. Neste sentido, podemos localizar o contato com o Mundo Espiritual no âmbito desta "amplidão indeterminada da psiquê" onde ocorrem aqueles

fenômenos cuja apreensão não é possível através do uso dos sentidos biológicos até então desenvolvidos pelo homem. Por isso, enfatizo as concepções a cerca do contato com o Mundo Espiritual daimista, naquilo que ele operacionaliza social, cultural e psicologicamente, do que propriamente sua natureza última, que transcende sobremaneira os limites deste trabalho.

Parto da premissa de que o Mundo Espiritual, seja qual for a visão cosmológica envolvida, representa o destino das ações individuais e grupais no sentido de estabelecer contato com as "forças impessoais" a que se refere Jung, que porventura atuem na manutenção ou na transformação da realidade aparente, e, ainda, a fonte dos elementos subjetivos que proporcionam a emergência da *communitas*.

Aproximando-se da visão junguiana, a abordagem de Turner suscita uma visão mais abrangente a cerca do fenômeno ritual e seus desdobramentos. Ao questionar a visão clássica acerca do sobrenatural, baseada na premissa que nega sua existência real, Turner mostra que o ritual desencadeia uma nova percepção do mundo, onde podem ser sistematizados e conseqüentemente apreendidos aspectos emocionais e/ou dramáticos da vida humana. Cujá apreensão pode fazer emergir uma sensação de implicitude. Ou seja, que "tem que haver algo", um sentido que une um grupo de pessoas e articula suas leituras a cerca de uma "realidade" implícita, invisível, que as cerca e move. A recorrência das dificuldades da vida social, assim como as aspirações e necessidades dos indivíduos encontram um destino cósmico, proporcionando uma sensação de

não-isolamento. O indivíduo estabelece com o coletivo uma espécie de sintonização que faz da sensação de pertencimento, a *communitas*, uma convicção, a estrutura, E do drama, o amálgama do social que proporciona o contato com o Cosmos.

Considerações a cerca do xamanismo

A definição de xamã e xamanismo foi sistematizada pela primeira vez por Mircea Eliade, em 1951, (Eliade, 1982). Esta definição guarda elementos fundamentais para a compreensão destas categorias na cultura dos povos onde foram investigadas. Um aspecto relevante é, como diz Eliade "que la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán" (1982:10). Ou seja, a vocação xamânica revela-se num evento específico de transformação de hábitos e personalidade, com caráter temporário e circunscrito e que está relacionado com a noção de "morte simbólica", que significa morrer e renascer com outra identidade, no caso a de xamã, e que pode ser exemplificada pela ocorrência do "despedazamiento iniciático" (1982:60), quando o xamã, numa experiência mística como uma enfermidade ou um sonho, "sai de seu corpo" e assiste seu desmembramento, vê seus ossos, e observa sua reconstituição (1982:45-71). Eliade procura também situar a importância dos trabalhos etnológicos que contextualizam o xamã em seu "medio cultural", e que demonstram que o xamã pode ser um "mago", um

"medicine-man", um "sacerdote", um "místico" ou um "poeta", ou ainda todos ou alguns destes papéis ao mesmo tempo.

Por outro lado, diz Eliade, que "el chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central asiático" e que o vocábulo "chamán" "nos llega, a través del ruso, del tungús shaman" e que o "chamanismo es la técnica del éxtasis" (1982:22).

Argumenta Eliade, ainda, que "el chamanismo entraña una "especialidad mágica particular (...) que comprende "el dominio del fuego" (1982:23) e a capacidade do xamã em ser "el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender una viaje ascencional al cielo o descendimientos al infierno" (1982:23).

O xamã, também, diferenciando-se do "posseído", "domina sus "espíritus", en el sentido en que el, que es un ser humano, logra comunicar-se con los muertos, los "demónios" y los "espíritus de la naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo" (1982:23). Diz Eliade, ainda, que o que separa o xamã do resto do grupo a qual pertence é "la intensidad de su propia experiencia religiosa" (1982:25) que para Eliade é mais profunda do que a dos outros indivíduos da comunidade.

Analisando a repercussão do papel do xamã nas sociedades que se consideram "chamanistas", Eliade observa que nestes grupos, "son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al "Reino de las Sombras", y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses,

celestes o infernales, grandes o pequeños" e completa: "esta restringida minoria mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino que también, y en cierto modo, vela por su "alma". El chamán es el gran especialista del alma humana: sólo el la "ve", porque conoce su "forma" y su destino" (1982:25).

Outra definição de xamã é de Michael Harner (1978) que define o xamã como "el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus mediante um estado de trance y que tiene a su mano uno o más espíritus que llevan a cabo sus súplicas de que se haga el mal o el bien. Lo típico de los chamanes es hechizar a personas con la ayuda de los espíritus, o curalas cuando han caído enfermas por orden de otros espíritus, que a su vez pueden haber sido enviados por otro chaman o haberlo hecho por propia voluntad. Según sus tradiciones y creencias, el chaman también puede ejercer influencia sobre el curso de los acontecimientos, encontrar objetos perdido o robados, adivinar la identidad de las personas que han cometido una mala acción, comunicar con los espíritus de parientes muertos o de amigos de los clientes, vaticinare el futuro y praticar el arte de la clarividencia (1978:8).

Entre os sharanahua, Siskind indica que os xamãs "han aprendido a entrar em el mundo de los sueños de sua pacientes estableciendo asi una perspectiva "cosmogónica, na qual selecciona de entre las visiones ilusórias e idiosincráticas, las imagenes autenticas, correctas y

aprobadas culturalmente". (1976:38-39). Para Weiss (1976) o xamã "concentra sus habilidades profesionales sobre los individuos, sobre todo con fines curativos (...) (1976:51) e oraculares" (1976:63) Munn (1976) atribui ao xamã mazateca a função de "buscar al espíritu extraviado, encontrarlo, hacerlo volver y reintegrarlo a la personalidad del enfermo" (1976:111). Diz também que o xamã é um "decididor de palabras todopoderosas" (1976:115).

Historicamente, os debates sobre xamanismo acompanham o próprio desenvolvimento da Antropologia, como observa Langdon (1988), em seu trabalho "A História do xamanismo como a História da Antropologia". Os antropólogos clássicos encaravam o xamanismo como uma "forma primitiva de religião", alicerçada no "medo ou pavor" provocado pela natureza nas culturas indígenas. Por outro lado, o sistema ritual xamânico era abordado como "magia", ineficaz como acentuou Frazer, para alterar eventos.

O funcionalismo de Durkheim e posteriormente a abordagem de Mauss (1974) inaugura uma visão diferente a cerca do xamanismo colocando a magia numa perspectiva privada, de satisfação própria e consecussão de interesses individuais, representando "uma resposta do indivíduo para o coletivo", e não contribuindo para a "coesão social".

Mauss (1979) avança significativamente na discussão destes aspectos, abordando o poder dos implementos mágicos e das crenças nas formas pessoais do Universo, acrescentando a definição "agente mágico" para designar os xamãs. Por outro

lado, observa Langdon, Mauss discute as representações que acompanham sua visão de magia, colocando a questão do poder mágico como uma "explicação coletiva da existência".

Esta visão que restringe o poder do "agente mágico" ao âmbito da vida privada e a uma dimensão exclusivamente cognitiva a cerca da existência, acaba por minimizar a importância do xamã na organização social e no universo simbólico dos grupos, ou seja, seu papel amalgamador e articulador entre forças objetivas (o Mundo Visível) e forças subjetivas (o Mundo Invisível) e a possibilidade que representa sua transitoriedade entre os dois mundos para a construção da plausibilidade da vida social.

Uma nova visão a cerca do xamanismo, então, é inaugurada a partir de Malinowski (1982), que aborda a mentalidade primitiva como capacitada para raciocinar o mundo da mesma forma que a mentalidade emergente nas culturas modernas. Em relação a magia, Malinowski admite ser este "olhar" voltado para uma abordagem compreensiva das imponderabilidades da vida, que, segundo Malinowski, o homem moderno controla com maior sucesso através da ciência, servindo assim para "aliviar a ansiedade" do homem, ou seja, suas inquietações a cerca do imponderável.

Radcliffe-Brown (1973), por sua vez, localiza a crença na magia como uma fonte de controle social, no qual atos mágicos e outros costumes sociais funcionam para expressar valores e coagir pessoas.

Trilhando outro caminho investigativo, Evans-

Pritchard acaba por reconhecer a relação entre a feitiçaria e os conflitos sociais, mas aborda a questão sob o ponto de vista da lógica da causalidade encontrada nas acusações de feitiçaria que remeteriam diretamente à noção de "ideologia da magia" e da percepção nativa. Na discussão proposta por Evans-Pritchard é incluída a noção de ambiguidade das causas dos infortúnios, de um lado sua causa imediata, objetiva, de outro, sua causa "última", subjetiva, transcendente. A primeira refere-se às dimensões manifestas materialmente do evento, aquelas que podem construir um relato espacial e social das causas, a outra, a causa "última" refere-se aos elementos subjetivos envolvidos que teriam se articulado para que o evento ocorresse e que teriam natureza imanifestada, invisível espacial e socialmente.

Esta visão de Evans-Pritchard supera a visão anterior que separa a magia da religião, propondo uma fluidez entre as manifestações das forças envolvidas e uma interpenetração de seus efeitos.

Embora fundamentais, como parâmetros de discussão, numa abordagem a cerca do xamanismo, como um sistema que envolve "a expressão das representações centrais de um povo que geram a visão de mundo e influenciam o comportamento" (Langdon, 1988:10), estas formulações não estabelecem bases sólidas para uma abordagem sintética, que, segundo Langdon, surge com a visão proposta por Franz Boas. Ao abordar a cultura a partir de uma perspectiva holista (que procura articular em suas bases investigativas aspectos mais amplos e

subjetivos, como a linguística, a arte, o mito, a percepção, a psicologia, a arqueologia, a geografia, por exemplo), Boas proporciona a possibilidade de considerar o xamanismo como ponto central da cultura, enquanto sistema vinculado à religião como um todo e não uma manifestação unilateral levada a efeito apenas por um indivíduo que cumpre um papel social, e seus desdobramentos como resultantes de um diálogo mais amplo da sociedade com as forças que a movem.

Articulando os significados da ação religiosa e da ação mágica, Mary Douglas (1976), parte do princípio que o universo primitivo, entendido aqui como o universo dos grupos indígenas, tem um caráter indiferenciado e impessoal, ou seja, está submetido a uma relação de causa e efeito com os atos dos homens através de sua práxis simbólica: tudo o que o homem faz reflete no universo, fazendo-o mover-se integralmente. Nenhum ato ou gesto humano é unilateral. Por outro lado, Douglas demonstra que o papel do feiticeiro, por exemplo, é "transformar os eventos" a partir da "comunicação simbólica". O feiticeiro, através de seu poder outorgado pela cultura ou pela divindade, pode modificar os eventos do universo, porque controla integralmente as formas de comunicação. Ele dialoga com o Universo, intermediando as "trocas sobrenaturais" do homem comum com a divindade. E, por outro lado, por arriscar-se, na medida em que está totalmente submetido à natureza "pessoal" do Universo, o feiticeiro expõe-se através de seus poderes a todos os perigos advindos destas trocas. Por isso, cada xamã está submetido a um sistema de merecimento no qual

estabelece simbolicamente seu poder de barganha com os espíritos e coloca-se diante das forças que regem sua relação com eles. Dentro da visão de Douglas, o xamã faz uma troca com o Universo, entregando sua individualidade social anterior para receber a "chave" da comunicação e a possibilidade de integrar o "Caos" da poluição no Cosmos da "purificação".

Considerando estas premissas, podemos então considerar o xamanismo um sistema complexo de conhecimento a cerca do mundo, cuja definição está submetida pelas diferentes manifestações que assume nos grupos em que aparece como foco subjetivo do destino e do contato com forças invisíveis da existência, cuja complexidade está testemunhada pela extensa discussão sintetizada por Langdon, e que exemplifica significativamente sua relevância para o conhecimento antropológico, e vinculado a possibilidade de trânsito e tradução do contato entre as forças objetivas do social (o Mundo Visível) e as forças subjetivas da imponderabilidade (o Mundo Invisível).

O xamanismo pode ser abordado em dois níveis. Um é a visão procedente da visão estrutural-funcionalista, que define o xamanismo a partir do papel e das experiências práticas e vivências dos indivíduos que exercem prerrogativas, delegadas pela sociedade no trato das questões subjetivas da existência grupal, principalmente o contato com o Mundo Espiritual, através do conhecimento específico que coloca em prática e dos resultados que obtém (Mauss, 1979; Silva, 1985; Couto, 1989). Este caminho teórico privilegia a definição do xamanismo a

partir da identificação e classificação dos procedimentos individuais utilizados pelos membros do grupo legitimados para este fim: curar e orientar o grupo no contato com o Mundo Espiritual.

Outra vertente, que segue mais a tradição holística, é aquela que aponta para o xamanismo como um sistema complexo, de caráter religioso (Langdon, 1988), no qual os indivíduos que colocam seu conhecimento a cerca do Mundo Espiritual, estão inseridos numa situação cosmológica que envolve toda a sociedade e que o legitima, como agente religioso, a partir da recorrência de sua ação em relação a visão de mundo grupal, como mediador/provedor do contato com o Mundo Espiritual.

Na primeira abordagem, o xamanismo é identificado a partir da existência de xamãs, de sua *performance* e das características pessoais de sua legitimação. A segunda remete para as representações cosmológicas das sociedades e sua operacionalização no processo ritual dos grupos envolvidos, onde o xamã é um agente do contato com o Mundo Espiritual.

Este trabalho procura demonstrar que pode haver uma outra vertente de investigação, que se constitui numa ponte entre as duas concepções teóricas. Esta visão procura investigar as formas de estabelecimento do papel social dos xamãs, incluindo sua legitimação e *performance*, com o contexto cosmológico em que está inserido, como agente amalgamador da existência grupal. O xamã pode desenvolver um método de abordagem da subjetividade grupal, através de sua existência e ação, mas está submetido à recorrência de sua ação de contato

com o Mundo Espiritual, que se efetiva na relevância de seus procedimentos em relação à cosmologia envolvida. Em suma, o grupo requer do xamã que sintonize e coloque em movimento com sua ação simbólica, a cosmologia, o processo ritual partilhado e as necessidades gerais de sobrevivência, tanto materiais quanto espirituais.

Estas considerações demonstram que a dificuldade de estabelecer uma definição genérica para o xamanismo pode estar na própria dinâmica das culturas, ou a capacidade que o ser humano tem de diferenciar para identificar. O xamã é uma "testemunha" da existência de forças, cuja natureza o homem comum não conhece, ou controla, mas com quem, no entanto, pode dialogar, constituindo-se por isso num "mediador" entre estas forças e o homem comum.

Há na Antropologia moderna uma forte tendência que busca definir o que é o xamanismo para mapear seu papel nas culturas que estuda. A dinâmica cultural de cada sociedade relaciona-se com múltiplos fatores de diversas naturezas dificultando que se possa definir de forma totalizadora a ação xamânica. Importante é ter em mente que toda a cultura sistematiza determinados significados a partir de motivações pragmáticas, mas também a partir de estímulos cuja gênese só pode ser identificada numa "realidade não aparente", implícita, invisível.

Se considerarmos que a cultura articula dois níveis do universo dos atos humanos, um mais ligado ao mundo do pensamento e outro mais ligado ao mundo social, podemos

definir por *práxis* o trânsito do xamã pela realidade simbólica e ritual dos grupos onde atua. O xamã não é apenas um indivíduo que possui um poder emanado do Mundo dos Espíritos, e com o qual ocupa uma função social. Na verdade, seu poder nasce de um conjunto de fatores que integrados com a leitura social lhe conferem prestígio e legitimidade e proporciona ao grupo vencer, pelo menos simbolicamente, as dificuldades gerais de sua existência. Este conjunto de fatores constitui-se numa síntese comportamental que abrange o trânsito do xamã pelo Mundo dos Espíritos, sua inserção nas relações sociais e sua condição de intérprete das motivações simbólicas do grupo.

Esta idéia de *práxis* nasce da visão marxista a cerca da ação dos indivíduos em sociedade como uma relação dialética existente entre pensamento e ação. Como afirma Marx (1982), em suas "Teses Contra Feuerbach", embora localizando num contexto materialista, devemos encarar a ação do homem como uma "atividade humana sensível" transformadora, que coloca o pensamento em ação, pois como diz Marx, "todos os mistérios, que induzem as doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na *práxis* humana e no compreender desta *práxis*" (1982:162). Ou seja, a ação xamânica é basicamente uma atitude sintética que envolve a visibilidade dos atos e a invisibilidade das intenções no todo social, transformando e/ou colocando em movimento percepções e motivações a cerca do mundo.

No campo destas motivações simbólicas estão a cosmologia e a reprodução social que estabelecem uma relação

dialógica entre o que é "do" grupo (seu mundo explícito) e o que é "para" o grupo (seu mundo implícito) (Geertz, 1973). A "práxis xamânica" pode, então, ser identificada como uma concentração destas motivações através de diversas técnicas que o conhecimento acumulado a partir da tradição e da exploração do desconhecido Mundo dos Espíritos proporcionou aos grupos humanos. Neste sentido, no campo da tradição encontram-se os elementos do processo de tradução simbólica, ou seja, rituais, mitos, símbolos, eventos paradigmáticos. No campo da exploração do Mundo Espiritual, estão a execução dos ritos, a reatualização dos mitos, a utilização dos símbolos como gabaritos de acesso e, por último, a narração dos eventos paradigmáticos. E é, dentro desta concepção, que a "práxis" do xamã coloca elementos objetivos e subjetivos do social em movimento.

A construção dos rituais por exemplo, no sentido de sua elaboração obedece a um "éthos" explorador. O ritual, fruto da acumulação do conhecimento "explorativo", recebe do xamã elementos de articulação que produzem as transformações necessárias para que a emergência de significados ocorra de forma fluída. Esta fluidez permite que estes significados, em geral ocultados deliberadamente ou não, possam vir a tona e produzir reinterpretação, afirmação, e articulação.

O que quero resgatar é que esta concepção não é exclusiva dos grupos indígenas. Não estando ligada exclusivamente ao "poder da cura" e seus desdobramentos específicos, o papel do xamã envolve elementos muito mais

complexos, muito mais fundamentais para a sobrevivência cultural das sociedades, como previsão de eventos, resolução de conflitos, transmissão e reatualização da tradição oral, legitimação do poder temporal, etc.

A imponderabilidade da vida social está relacionada com o devir, da imponderabilidade do devir nasce a inquietação, da inquietação nasce a curiosidade, a curiosidade movimenta as fontes do conhecimento. Por outro lado, da imponderabilidade também nasce o sentido desta inquietação curiosa, ela se dirige ao desconhecido, ao presumivelmente oculto aos sentidos, ao pensamento, a consciência.

Para organizar e dinamizar simbolicamente sua vida, os grupos sociais recorrem, individual ou coletivamente a esta "práxis" que se constitui num efetivo mapeamento do desconhecido, território dos infortúnios, das doenças e dos conflitos. Ao concretizar sua "práxis", o xamã interpreta, articula e afirma, reorganizando constantemente estes mapas da leitura social grupal.

Objetivos da Investigação

Através dos mapas teóricos utilizados e dos caminhos metodológicos percorridos, procuro investigar a emergência de um "éthos" xamânico entre o grupo daimista. Este "éthos", sintetizado pela capacidade do xamã de contatar e transitar pelo Mundo Espiritual, representa ponto chave da investigação. É através do xamã que grupos indígenas dialogam com as "forças

impessoais" (Jung, 1987), que consideram determinantes da existência humana. O xamã é reconhecidamente alguém que conhece ou percebe estas forças e com elas estabelece diálogo, amalgamando o grupo no enfrentamento do desafio de sobreviver a tudo que é imponderável, os conflitos, a doença, a incerteza, o caos.

Por outro lado, através da investigação, percorro as vivências individuais e grupais procurando situar o caráter, o significado, o sentido, das chaves culturais do universo simbólico daimista. E, a partir disto, reproduzir de forma sistemática no âmbito antropológico, o ambiente cultural-simbólico que envolve e contextualiza o fenômeno. A cultura pode ser construída a partir da fragmentação, mas ela não é uma fragmentação. Neste sentido, está mais próxima da idéia de totalidade. Interpretar a cultura, neste sentido, pode possibilitar a busca do processo de totalização, de aglutinação dos significados.

Do ponto de vista operativo, este trabalho teve como objetivo construir uma leitura integradora dos elementos principais da construção cultural do grupo a partir de um contato, que poderia ser denominado orgânico, proporcionado pela perspectiva participativa(4). Como o grupo é receptivo às pessoas que vem "de fora" alicerçando-se na perspectiva do "chamamento", a pesquisa foi realizada de um ponto de vista vivencial, no qual estivessem contemplados aspectos

4. É importante ressaltar aqui que esta participação não incluiu o "fardamento", cujos deveres e responsabilidades poderiam, a princípio na minha visão, prejudicar a investigação proposta.

prioritariamente subjetivos.

Por que o assunto?

A investigação a cerca das vertentes simbólicas da "Doutrina" e de sua manifestação no âmbito de uma comunidade específica me pareceram uma importante fonte para estabelecer a relevância de um fenômeno até então abordado de forma mais abrangente. Fica bastante evidente que somada aos aspectos gerais da existência da "Doutrina", tão fundamentais para compreendê-la, a contextualização grupal que assume no "Céu do Mapiá" pode acrescentar aspectos relevantes na compreensão do movimento, na medida em que, inclusive na visão grupal, a comunidade estudada constitui-se num microcosmo paradigmático da utilização ritual do Daime, e da própria projeção existencial dos indivíduos envolvidos.

Por isso, precisamos considerar que o Daime recebe seu caráter sagrado a partir de inúmeros fatores simbólicos, culturais e sociais que o colocam no campo significativo de emergência de um sistema de conhecimento. Neste sentido, inquietou-me sempre sua característica de origem: as plantas com as quais é elaborado são de utilização imemorial por parte de grupos indígenas amazônicos. Por outra parte, seu caráter de substância sagrada implica numa gama de procedimentos recomendados, nascidos do conhecimento acumulado pela experiência de sua utilização, cuja transmissão é quase

exclusiva pela tradição oral(5). Esta transmissão obedece regras estabelecidas pela memória grupal guardada por determinados indivíduos da comunidade que, além disso, recebem a incumbência de orientar e prover a comunidade de seus conhecimentos e perpetuar sua existência. Estes indivíduos, como agentes religiosos, localizam-se no âmago da experiência transcendental proposta pela forma de utilização do Daime, que coloca o grupo usuário dentro de uma perspectiva de contato direto com o Mundo Espiritual. Estes agentes religiosos operam no campo da subjetividade grupal, que no âmbito da "Doutrina" é muito heterogênea, a partir das origens dos membros. Estes indivíduos, tradutores desta subjetividade e responsáveis pela sua perpetuação, seu papel e as formas operativas que utilizam representam sua importância no amálgama social e simbólico do grupo e em muitas ocasiões guardam os elementos que possibilitam entender a existência grupal.

Este trabalho, então, pretende constituir-se numa tentativa de compreensão de um grupo que utiliza uma substância sagrada, de origem imemorial e culturalmente diversa, que constrói um contexto cuja dinâmica é voltada para o estabelecimento de uma situação totalizante, na qual passam a inserir-se gradativamente as perspectivas individuais de interpretação e existência e que nasce de uma ação fundamental dos agentes religiosos, que manifesta-se tanto no campo das relações sociais quanto no campo ritual específico. Esta motivação, ainda, está ligada a construção de uma "caminho" de

5. Só recentemente está recebendo tratamento documental por parte do grupo.

transformação existencial contínua e que implica numa abordagem sistemática da própria subjetividade envolvida.

CAPITULO II

ECLETISMO E ESPIRITUALIDADE: A COSMOVISAO

SÃO JOÃO NA TERRA

Quando ouvir falar
De São João na terra
É sinal de guerra
Em todo lugar

É fora de confusão
Chegou São Pedro
Com seus dois irmãos

Os anjinhos do céu
É que vem colher
Para ajuntar
Em um só lugar

Louvar meu Pai eterno
Feliz daquele
Que bem trabalhar.

fim.

(Hino 144, de "O Justiceiro",
de Sebastião Mota Melo)

No âmbito deste capítulo é fundamental ter como premissa que na gênese da "Doutrina do Santo Daime" e de seu desenvolvimento prático-interpretativo, litúrgico-social, estão incluídos diversos elementos ligados a correntes esotéricas, cujo sentido de busca e exploração de dimensões

desconhecidas da vida humana dá ao grupo uma espécie de pluralidade de interpretações acerca do Mundo Espiritual. Estas interpretações constituem o grande "quebra-cabeças" da cosmovisão grupal e, sobretudo, fazem parte de um Saber que só pode ser alcançado integralmente pela intimidade de cada um, na medida em que esta engajado no processo grupal. Minha intenção, neste sentido é construir um modelo explicativo que possa servir de base para a discussão do papel exegetico que envolve a Espiritualidade, que, como veremos, é uma expressão sintética das acerca das experiências de contato com o Mundo Espiritual.

O Ecletismo Evolutivo

O que temos basicamente no campo da "ação" espiritual do grupo é uma concepção eclética, motivado pela experiência universalizante e dinâmica a cerca do Mundo Espiritual cuja concepção esta baseada no "Ecletismo Evolutivo", doutrina espiritualista e esotérica que reúne, na visão do grupo, diferentes sistemas cosmológicos numa mesma linha, denominada a "Linha do Mestre"(1).

1. Seria muito difícil definir sistematicamente quais os aspectos envolvidos com o verdadeiro significado da expressão "Mestre", para os daimistas. O "Mestre" pode ser Cristo que deixou seus "ensinamentos" para a "Salvação", o "Mestre" pode ser Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, que é reencarnação de Cristo e que reatualizou seus "ensinamentos" em seu "Hinário", pode ainda ser uma entidade do plano espiritual, o "Mestre Império Juramidan" (como veremos mais adiante) e ainda pode ser uma dimensão da própria psiquê do indivíduo, seu "Mestre Interno", originário da visão daimista de que o ser humano possui uma "divindade interior". Observei, neste sentido, que os daimistas desprezam uma definição exata do que

É este ecletismo que possibilita a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a Umbanda, o Candomblé, o Espiritismo Kardecista, e outros, resgatados pelos adeptos que vão se integrando, e ligados a outras tradições espiritualistas. Todos indivíduos devem "trabalhar" seja no Plano Material, contribuindo para a sustentação da comunidade com seu trabalho físico e/ou contribuição financeira, seja no Plano Espiritual, ajudando aquele que sofre. Deste ponto de vista, a "Doutrina do Santo Daime" é um fenômeno totalizante, que aborda todos os aspectos da vida do "irmão", incluindo-o integralmente numa concepção de mundo abrangente e profunda.

O "Ecletismo Evolutivo" constitui-se então na sistematização do conhecimento acumulado a partir da Doutrina Cristã originária mais as exegeses oriundas da exploração simbólica da "Doutrina" e psico-corpórea dos efeitos do Daime em relação a "Espiritualidade". Reconhece-se que há uma adaptabilidade histórica aos "ensinos" originais, o que dinamiza sobremaneira o devir religioso do grupo.

A "Espiritualidade"

A cosmologia daimista é sintetizada em dois campos, que articulados representam a sistematização principal das concepções quanto ao Mundo Material e o Mundo Espiritual: a "Doutrina" e a "Espiritualidade". Como vimos, o Daime mostra

venha ser o "Mestre" do ponto de vista de sua identificação conceitual, privilegiando seu significado na própria experiência que cada um vivencia ao trilhar o "Caminho Espiritual" proposto pela "Doutrina".

ao indivíduo e ao grupo que há uma dimensão na existência humana que foge aos padrões de decodificação utilizados no mundo da vida diária. Alguns dos parâmetros simbólicos do social, o parentesco, a acumulação de bens, a violência física ou a sujeição pela força, por exemplo, segundo os daimistas, não se manifestam nas dimensões invisíveis às quais o Daime dá acesso, nestas dimensões, segundo minhas observações, o que funciona é a "consciência" do indivíduo em relação ao Mundo Espiritual.

No mundo da "Espiritualidade" tornam-se compreensíveis códigos que contrastam com aqueles que dão sentido à reprodução social, cuja gênese simbólica, num certo sentido marca a dissociação primordial da "queda" (Cfe. Eliade, 1988) ou separação entre os "seres" e a divindade. Poderíamos dizer que, para os daimistas, a redução da experiência humana à dimensão material por ocasião da "queda" é que produziu esta dissociação, envolvendo assim o "Espírito" numa dimensão que pode ser ilusória, a "Matéria", se encarada como única realidade da existência humana.

As noções de "Doutrina" e "Espiritualidade" surgem a partir desta premissa básica. Há o Mundo Espiritual, referenciado sinteticamente como o "Astral", e o Mundo da "Matéria", referenciado como a "Ilusão". Tanto o "Astral", de natureza, implícita, invisível, como o Mundo da "Matéria" que é visível, ilusório, são reais, ou seja, existem. A humanidade vive simultaneamente nos dois mundos, ou seja, numa só dimensão onde podem manifestar-se as duas naturezas, que, no

entanto, só se revelam desta forma aqueles que "conhecem" a "Espiritualidade". A grande maioria dos indivíduos, neste sentido, não compreende esta dualidade porque está submetida à "ignorância da Matéria", ou porque está mergulhada nas "armadilhas do Mundo da Ilusão", ou, ainda, porque "nega" a "vida espiritual", contentando-se com a percepção das aparências do Universo e com a satisfação do ego.

A "Doutrina" sistematiza os "ensinamentos" recebidos do Mundo Espiritual, servindo como base iniciática e parâmetro de ação. A "Doutrina" representa uma estruturação dos significados básicos para a compreensão da "Vida Espiritual".

A "Espiritualidade" abrange, por sua vez, outras fatores. Genericamente, podemos encarar a "Espiritualidade" como o conjunto de leituras a cerca das experiências de contato com o Mundo Espiritual que orientam o indivíduo na sua trajetória pessoal, no sentido de mostrar-lhe se está ou não "compreendendo" os "ensinamentos" doutrinários e "evoluindo espiritualmente".

Neste capítulo serão abordados alguns dos principais elementos constituintes da "Espiritualidade" e que articulados dimensionam o auto-conhecimento e o desenvolvimento espiritual.

Como pano de fundo desta abordagem está a "Doutrina" que é constituída por conceitos fixos ligados a definições mais essenciais do ponto de vista simbólico a cerca da existência humana e suas motivações genéricas. Neste sentido tentarei percorrer um caminho interpretativo que apresente

sinteticamente a articulação e a operacionalidade destes conceitos.

A Noção de "Ser" e a Morte

O ser humano, para os daimistas, é constituído de três dimensões: o "Aparelho", a "Matéria" e o "Espírito". "Aparelho" é a denominação usual que referencia a idéia da existência física do indivíduo, não sendo, porém, circunscrita a existência do corpo físico exclusivamente, mas ao corpo físico animado. O "Aparelho" é o depositário da "Matéria" e do "Espírito". Neste sentido, podemos considerar que a morte física é a anulação da atividade do "Aparelho". Em outro sentido, "aparelhar" um "espírito" significa também incorporar alguma entidade do plano espiritual e agir conforme sua vontade.

Já as noções de "Matéria" e "Espírito" não possuem, a partir da investigação realizada, uma significação absolutamente definida. "Matéria" pode ser o corpo físico necessitado de, através da existência social, satisfazer necessidades ou aspirações, mas também, a forma como o indivíduo coloca em prática suas trocas com o grupo específico ou com a humanidade como um todo. Já o "Espírito" é uma dimensão ou formulação a cerca da característica anímica do "Ser". Em geral, é no "Espírito" que está contida a "bagagem" que o ser humano deve carregar ou descarregar a partir de sua

"passagem"(2) pelo plano terrestre. Estas duas dimensões do ser humano podem ainda ser relacionadas com as escolhas que o indivíduo faz no decorrer de sua "passagem" pelo plano terrestre, e que, como veremos estão ligadas ao reconhecimento por parte dos daimistas, que o indivíduo possui o "Livre-Arbitrio" de escolher como quer viver esta sua "passagem". São estas escolhas, às quais o indivíduo está submetido durante sua "passagem" pelo plano terrestre que definem a natureza das forças que ele vai colocar em movimento em sua vida cotidiana e ritual, se vai "aparelhar" entidades que podem lhe trazer a "cura" ou o "bem-estar" ou entidades que produzirão nele a "doença" e o "sofrimento".

A morte, na concepção daimista, então, significa um momento de transição, uma "passagem" para o plano espiritual, na qual o ser humano vai entrar em contato com o resultado final das escolhas que fez na sua "estada" no plano terrestre e qual o nível de aperfeiçoamento ou evolução espiritual que atingiu.

O "Carma"

A noção de "Carma" está incluída entre os conceitos mais recorrentes na operacionalização social das questões metafísicas da "Espiritualidade". Esta categoria nasce da

2. A noção de passagem, que deve ser melhor investigada, referencia todas as formas de trânsito entre o Mundo Material e o Mundo Espiritual daimista. Incluindo desde a incorporação de entidades do plano espiritual (a "atuação"), até a "viagem" do "espírito" na "Espiritualidade" até a morte.

tradição religiosa oriental, que transita pelas doutrinas espiritualistas, a partir das sistematizações feitas pelas exegeses de diversos pensadores espiritualistas e/ou espíritas, e que estão vinculadas a noção de "encarnação" e "reencarnação", cujo sentido que recebe no Espiritismo Kardecista (Cavalcanti, 1983:40-42) é resgatado pelos daimistas.

Partindo destas definições, podemos entender "Carma" como um conjunto de concepções fundadas no reconhecimento da existência da "reencarnação" e na possibilidade que os seres humanos (enquanto seres "encarnados") tem de evoluir espiritualmente. Neste sentido, o "Carma" é o que se poderia chamar de "bagagem espiritual" que os "seres" carregam consigo no decorrer de suas encarnações. Seu conteúdo simbólico, para o grupo, está contido na memória dos atos que os "espíritos" realizaram afirmando ou contrariando premissas doutrinárias fundamentais, sintetizadas pela prática de quatro valores morais básicos: "Harmonia, Amor, Verdade e Justiça"(3) e pela Lei Cristã: "Amai ao Próximo como a Ti Mesmo". Esta concepção de "Carma" pressupõe uma autoavaliação na qual o indivíduo espelha-se nas obrigações e concepções doutrinárias para localizar-se no que denomino **mapeamento espiritual**, que lhe mostra qual seu posicionamento em relação aos objetivos que envolvem seu devir.

3. É importante aqui observar que Raimundo Irineu Serra foi filiado ao Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento, entidade espiritualista, com sede em São Paulo, onde estes valores morais básicos constituem fundamentos doutrinários.

A ação moral(4) do indivíduo produz esta "bagagem espiritual", que ele carrega no decorrer de suas "encarnações". Genericamente, esta "bagagem espiritual" não é percebida por quem não aceita sua existência, e que enfrenta seus problemas, suas dificuldades, sem ter consciência que tudo que acontece no Cosmos tem origem no Mundo Espiritual. Ao não compreender esta relação de causa e efeito "invisível" entre o Mundo Material e o Mundo Espiritual, o indivíduo transita entre as duas dimensões, acreditando que, apenas uma, o Mundo Material, visível, existe e motiva seu destino. Ao estar submetido inconscientemente ao "Carma", ele luta com forças que desconhece e, assim, não consegue vencê-las e "evoluir", podendo "desencarnar" sem saber a "verdadeira" causa de seus problemas.

A "Doutrina" apresenta, para cada pessoa, as formas

4. Minha investigação indica que não podemos associar a visão moral dos daimistas a a uma relação simples de contradição entre o bem e o mal. Mesmo que se possa fazer analogias. Seria mais preciso, associar às noções de "Luz" e de "Trevas", ou de "conhecimento" (visão positiva) e "ignorância" (visão negativa) em relação ao Mundo Espiritual. A culpa, que representa ponto chave da cosmologia católica, por exemplo, segundo minhas observações, não está presente no universo simbólico daimista. O indivíduo, neste sentido, não tem culpa por ser ignorante em relação a "Espiritualidade". Mas, na medida em que toma contato com o Mundo Espiritual e continua negando sua existência, perde a oportunidade de evoluir espiritualmente e sofre consequências desta negação. Neste sentido, o conhecimento acerca do Mundo Espiritual é um divisor de águas no campo da visão de mundo grupal. Isto pode sugerir que os daimistas identificam os grupos humanos muito mais a partir da exploração do Mundo Espiritual que realizam, do que propriamente pela organização social ou econômica que apresentam. Esta premissa indica uma visão relativizadora do universo simbólico indígena, por exemplo, e sugere que os daimistas tendem a considerar a "Espiritualidade" indígena como um passo importante destas culturas no caminho da evolução.

de superação de seus problemas e dificuldades, desde que o indivíduo "compreenda" racional ou intuitivamente seus fundamentos e os pratique. É a "verdadeira" compreensão que possibilita uma "relativização" do "Carma", que pode possibilitar o deslocamento para si do controle que o indivíduo pode exercer a cerca de sua existência(5). Neste sentido, o aparente fatalismo que envolve a noção de "Carma" é, porém, relativizado. Embora fazendo parte do "Carma" pessoal, os infortúnios e o "esmorecimento" diante das dificuldades da vida, podem ser superados pela luta em busca da "perfeição". Esta luta, para os daimistas, começa a ser travada a partir do contato com o Mundo Espiritual, proporcionado pelo Daime ou não. O "engajamento" na "Irmandade" também constitui-se em fator importante para o advento desta superação. Ao fazer parte da "Doutrina", ou seja estar envolvido no ambiente doutrinário, onde os significados dos "ensinos" transitam, o indivíduo passa a estar "dentro do Poder", protegido contra as "armadilhas do Mundo da Ilusão". A este deslocamento das determinações do "Carma" para o controle pessoal da existência está ligado um outro elemento fundamental, o "trabalho espiritual. É o "trabalho espiritual" constante que "limpa" o "Carma", possibilitando que o Espírito possa evoluir. Isto indica que na Espiritualidade, a luta pelo aperfeiçoamento espiritual não depende exclusivamente do

5. Os daimistas utilizam muito em seu cotidiano a palavra "destrinchar" para referir-se a esta compreensão que leva ao controle da existência. Ao conhecer seu "Carma" e "destrinchar" as causas de suas imperfeições contidas em sua "bagagem espiritual", o indivíduo livra-se das amarras e armadilhas que o "Mundo da Ilusão" lhe propõe.

desejo de purificação, depende também desta "bagagem" que, quanto mais "pesada" mais obstáculos coloca para o desenvolvimento espiritual.

O "Trabalho Espiritual" e o "Carma"

O "Trabalho Espiritual" é uma espécie de prospecção a ser feita pelo indivíduo que quer evoluir, em relação aquelas imperfeições que se lhe apresentam tanto no campo íntimo quanto social. É o que se poderia chamar de uma **arqueologia espiritual**(6), onde os elementos biográficos e/ou característicos da personalidade são identificados à luz da "consciência", e posteriormente passam a ser interpretados ou reinterpretados e modificados caso seja necessário. Neste sentido, todas as doenças que se manifestam física ou espiritualmente obedecem às determinações da dialética entre o "Carma" e o "Trabalho Espiritual", podendo ser curadas numa encarnação ou não, na medida em que o "Trabalho Espiritual" deve ser realizado prioritariamente pelo espírito "encarnado".

Aquelas doenças que o grupo considera incuráveis, relacionam-se com um "Carma" pessoal "muito pesado" e são identificadas como "provações" que o indivíduo tem que viver para "aprender o caminho". Ao "trabalhar" na "Espiritualidade", o indivíduo "descarrega" seu "Carma" e

6. A melhor definição para "arqueologia espiritual" teria como base a idéia daimista de que dentro do ser humano existe a "divindade interior", que só pode ser alcançada a partir da prospecção e remoção meticulosa de um entulho espiritual acumulado pela vida voltada somente para a satisfação material da existência humana.

habilita-se ao retorno ao estado de divindade, já abordado.

A negação da "Vida Espiritual" que se configura a partir do desprezo em relação às recomendações doutrinárias encobre a verdadeira natureza do destino pessoal, mantendo o indivíduo na "ilusão" da acumulação de bens materiais e de satisfação de desejos egoísticos, impedindo-o de purificar-se. Esta negação, que motiva a acumulação material, acumula também uma "sujeira" espiritual. O "Trabalho Espiritual" é, então, uma tentativa de "despojamento", que, para a concepção grupal, deve ter correspondência tanto no plano material quanto no plano espiritual.

Tomar o Daime já é uma evidência de que se está "descarregando" o "Carma". Como veremos mais adiante, o Daime é um "ser divino" que faz a "limpeza", livrando o corpo e o espírito de todas as impurezas. Para o indivíduo cujo "Carma" é "carregado", o Daime possibilita um acesso concentrado ao conhecimento a cerca da "Vida Espiritual".

Associando seus efeitos psicofisiológicos aos aspectos rituais envolvidos, o Daime possibilita, segundo a visão grupal, uma espécie de reinterpretação analógica dos significados da vida do indivíduo, reorganizando sua visão de mundo de forma a determinar suas escolhas comportamentais, na medida em que estão colocados nesta perspectiva "cármica". Esta reinterpretação que transcende a memória biográfica individual, e projeta os atos e lembranças numa exegese "cármica", dá ao indivíduo uma nova fonte explicativa para as ocorrências de sua vida. Cada um, segundo o consenso grupal,

percorre o "seu" caminho para o conhecimento espiritual. Este caminho é, também, uma reinterpretação da trajetória de vida individual possibilitada pela "exame da consciência" ("Hino" no.71, do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo, ver ANEXO V). O "Trabalho Espiritual" e o Daime revelam o "Carma", ao promover uma introdução nesta dimensão inconsciente, possibilitam assim ao indivíduo "descarregá-lo". Ao "descarregar" o "Carma", o indivíduo abre caminho para o resgate de uma memória virtualmente encoberta pelo Mundo da Ilusão, que revela, quando resgatada, a descoberta da "origem divina" do "ser", e que os daimistas denominam "Memória Divina".

A "Memória Divina"

A "Memória Divina" é, talvez, um dos elementos mais importantes para a construção da identidade grupal. No Apocalipse de São João, um dos textos bíblicos de maior relevância simbólica para o grupo, está previsto que os 144.000 espíritos que se salvarão no Juízo Final, tem na frente a marca da "escolha divina". O resgate da "Memória Divina" representa, então, não só uma nova forma de abordar a vida pregressa e reinterpretá-la, mas também a sistematização conceitual do fenômeno religioso, que para os daimistas, indica uma "re-ligação" com a divindade. Na "Memória Divina", de cada ser humano, encontram-se aqueles elementos que, segundo a concepção grupal, confirmam a "origem divina" da

humanidade, tanto no plano da encarnação em que se encontra o espírito, quanto no plano das outras encarnações já vividas. Neste particular, todo o conhecimento sobre a transcendentalidade passa a ter sentido, porque este conhecimento contém, na lógica daimista, a tentativa de "re-ligação", de volta à divindade, de "retorno" ao estado divino.

Desta forma, uma visão mais analógica da vida é acionada, o que produz uma sensação de "conhecimento", ou seja, uma nova visão de mundo na qual o indivíduo passa a encontrar novo sentido para seus atos e valores. Este processo de diversificação cognitiva, que não anula o processo biográfico anterior, reflete para além da experiência pessoal e grupal acumulada, dinamizando a leitura simbólica de dados como o "auto-conhecimento", a meditação, e outros elementos. Em suma, para resgatar esta "Memória Divina", ou seja, buscar a revelação da "natureza divina" do ser humano, o indivíduo precisa percorrer os caminhos doutrinários recomendados. O indivíduo precisa "apanhar para aprender". A "surra" da vida ou do Daime (a "Peia", que veremos mais adiante), entram no campo da "Espiritualidade" como "Sofrimento" necessário para a evolução espiritual. Para os daimistas, "quem sofre aprende, que aprende pode revelar".

O "Sofrimento"

O "Sofrimento" é considerado uma condição básica para a evolução espiritual. Como categoria motivadora, o

"Sofrimento" está incluído tanto nas determinações do "Carma" quanto num "Sistema de Mérito", no qual o indivíduo é introduzido após ter entrado em contato com sua "Memória Divina". A "compreensão" da "Vida Espiritual" habilita o indivíduo a evoluir e desvencilhar-se de suas limitações, e refazer sua concepção a cerca do "Sofrimento", tornando-o um impulso positivo da existência humana.

O "Sofrimento" não se restringe a "passagens" em que o espírito está encarnado, mas também para depois de seu "desencarne", ou seja, de sua "passagem" para o plano espiritual. O "desencarne" de um espírito "não firmado" pode ser um sinal de que o "Sofrimento" vai continuar na "Vida Espiritual". Como diz o Hino no. 74, do Hinário "O Cruzeiro", de Raimundo Irineu Serra (Ver ANEXO V), "torna-se um espírito vagabundo", ou seja, impossibilitado de evoluir. Esta correspondência entre vida material e vida espiritual torna-se fundamental para a circulação de significados nas instâncias grupais, assim como deixa os indivíduos mais atentos para seus próprios atos, proporcionando, assim, dentro da concepção grupal, um primeiro treinamento para o contato com o Mundo Espiritual, com o reconhecimento de que para receber seu "Eu Superior", como veremos adiante, é preciso estar com a consciência "limpa".

"Sofrimento" e "Salvação"

Na comunidade do "Céu do Mapiá", o "Sofrimento"

constitue-se numa categoria simbólica que perpassa toda a experiência da vida diária. Englobados na categoria "Sofrimento" estão incluídos os eventos da vida de cada indivíduo nos quais ele experimenta sensações que poderíamos sintetizar nas idéias de "desequilíbrio", "caos", "inferno", "doença", tanto do ponto de vista pessoal quanto do ponto de vista grupal. A "doença", por exemplo, sugere a eventualização de uma ambiguidade, na qual o indivíduo encontra-se submetido aos reflexos de seus atos e pensamentos, ou seja, de sua auto-reflexão. O "Sofrer" é entendido, dentro desta concepção, como uma situação motivadora diante das oportunidades que dispõe cada ser humano de "descarregar" seu "Carma" pessoal.

Por outro lado, o "Sofrimento" possui também uma relação com outra categoria fundamental que está igualmente associada ao "Carma" de cada um, ou seja, a "ignorância". Desconhecer a "Espiritualidade", ou desdenhar o "poder" relacionado com a "Vida Espiritual", é estar mais frágil à ação dos aspectos negativos do "Carma" pessoal. O "saber" transmitido pela "Espiritualidade", e ao qual só tem acesso aquele que "trabalha" com "firmeza" e "humildade" para "descarregar" seu "Carma", produz a "compreensão" da existência e proporciona a superação do "Sofrimento". Ou seja, o "Sofrimento" está submetido a regras de abordagem, perdendo assim seu caráter de imponderabilidade. Esta imponderabilidade do "Sofrimento" é representada metaforicamente, no discurso grupal, através da idéia de "Ilusão" que rege o Mundo Material. O Mundo Material é povoado, segundo esta exegese,

pela obscuridade da "ignorância" dos "espíritos sofredores", entidades que, "destituídas de Luz", desprezam a "luz espiritual", que "todos tem, mas poucos compreendem". O indivíduo que "sofre", está submetido aos caprichos destes "espíritos", reproduzindo na sua vida terrena a "ignorância" e a "rebeldia" em relação a Divindade.

O "saber" e a "compreensão" estão articulados, então, num sistema de mérito, com o qual o indivíduo operacionaliza sua "limpeza" interior. O indivíduo "sofre" porque ainda não tem o "merecimento" que lhe possibilita transcender o "caos" da "doença".

O "Merecimento"

O "Merecimento", por sua vez, como componente projetivo do sistema de mérito passa a ser um objetivo a ser alcançado por todos os "irmãos", através da conduta pessoal orientada pela determinação de "descarregar", ou "limpar" o "Carma" pessoal. O advento do sistema de mérito, ao qual me refiro, está relacionado tanto ao desenvolvimento espiritual no campo doutrinário, quanto, e inseparavelmente, ao comportamento do indivíduo no campo social visível.

A "Salvação", então, constitui-se na procura da "comunhão" entre o plano espiritual e o plano físico, por que segundo a concepção cármica, o indivíduo só pode "descarregar" seu "Carma" pessoal no plano da "encarnação". O caminho da "Salvação", segundo a concepção grupal, é o caminho do

desenvolvimento espiritual. E aquele que busca o desenvolvimento espiritual já é considerado um "ser" a caminho da "Salvação". É, neste sentido, "viver na Matéria o plano espiritual", "Quem está junto do Padrinho está a caminho da salvação", afirmam os moradores do "Céu do Mapiá".

"Carma", "Trabalho Espiritual" e "Memória Divina" estão articulados num sistema estruturador da ação individual e grupal, sendo parâmetros fundamentais para a construção de um modelo "para" a preparação pessoal para o "Juízo Final", que se aproxima e que está previsto no Apocalipse de São João. Como no Espiritismo Kardecista, "Carma" e "Memória Divina" estão relacionados no âmbito de uma determinação cósmica (Cavalcanti, 1983), que provem de Deus; e o "Trabalho Espiritual" está no campo do "livre-arbítrio" pessoal que está subordinado exclusivamente à consciência de cada um de que pode modificar-se e evoluir por sua própria escolha.

Ao compreender esta "verdade" estruturante, o indivíduo passa a tomar conhecimento do campo de ação onde deve colocar em prática sua contribuição, ou seu "trabalho espiritual" para que outros espíritos também se salvem. A este campo ligado a idéia de caridade, os daimistas denominam "Batalha do Astral".

A "Batalha do Astral" e a "Doutrinação"

A "Batalha do Astral" é um conjunto de diligências pessoais e grupais no sentido da "doutrinação" e "salvação"

dos espíritos "impuros", "trevosos", "perdidos", que encontram-se "vagando" no Mundo Espiritual, às vezes, segundo os daimistas, sem saber inclusive que já "desencarnaram", e que, por isso, entram em conflito com os "Espíritos de Luz" que lhes querem mostrar o "caminho da salvação".

Na "Batalha do Astral" entram em ação legiões de espíritos aglutinados em torno de seus "comandantes espirituais". Cada "comandante" age em seu "front" conforme suas especificidades, ou as forças espirituais que estão aliadas a ele. Tanto no campo da "Espiritualidade" quanto no campo da vida diária, sua ação está voltada para a "doutrinação" dos "espíritos trevosos", que também podem estar organizados em "legiões"(7). As "doenças" (Como veremos mais adiante) estão ligadas à ação dos "espíritos trevosos", que podem inclusive "atuar", ou seja, incorporar permanentemente nos "aparelhos" dos indivíduos suscetíveis, modificando seu comportamento.

A "Batalha do Astral" está também intimamente ligada ao Apocalipse de São João(8), que refere-se a uma batalha na qual os Espíritos de Luz e os Espíritos das Trevas entrarão em conflito até que somente os espíritos purificados se "salvem".

Esta concepção tem uma caráter marcadamente

7. Padrinho Sebastião, por exemplo, refere-se muito a Legião dos "Tranca-Rua", que são identificados na Umbanda como uma "legião de Exús", que atrapalham a evolução dos espíritos.

8. A Bíblia é encarada como texto sagrado que contém os "ensinamentos" sobre a vida espiritual. No entanto, não presenciei nenhum evento ritual onde fosse lida ou consultada diretamente durante os "trabalhos". Aparentemente, os membros da "Doutrina" consultam a Bíblia individualmente.

"guerreiro"(9), e associa-se ainda ao advento dos "Exércitos do Céu", citados no Apocalipse de São João, e que vestidos de "linho de uma brancura resplandescente"(10) "derrotarão as forças de Satanás e se salvarão". A busca destes "eleitos", ou seu "recrutamento" foi desencadeado, e segundo a concepção grupal, é Sebastião Mota Melo, considerado reencarnação de São João Batista, que comanda os "Exércitos", que com o "Trabalho Espiritual" ou "Doutrinação" trarão a "Salvação".

Ou seja, está declarada a "Batalha do Astral", os espíritos perdidos serão doutrinados e os 144.000 "puros" previstos no Apocalipse joanino, que serão salvos estarão "colhidos" e reunidos em um só lugar (11). Outra referência contida no Hinário de Sebastião Mota Melo está no Hino no. 117, no qual ele faz referência a uma entidade do Plano Espiritual que tem armas, tem a "verdade" e é "justiceiro". Este "lugar", onde os "escolhidos" serão reunidos é o "Reino de Deus na Terra", a "Nova Jerusalém"(12).

9. A terminologia militar, como estamos vendo, está presente em todo universo expressivo do grupo. Esta característica, contida na tradição oral desde a época em que Mestre Irineu vivia, pode ter origem em vários aspectos da cultura regional. Como vimos, os imigrantes nordestinos, durante as guerras mundiais eram denominados "soldados da borracha", por outro lado, o Exército Brasileiro tem papel fundamental na ocupação e guarda do território nacional na região. Por outro lado, e de forma muito mais presente, estão os aspectos que envolvem as hierarquias espirituais e a noção geral e sintética da "Batalha" travada pelos "espíritos encarnados", que proporcionam uma gama ampla de utilização operacional do jargão militar.

10. O tecido recomendado para a confecção das "fardas" é o linho branco.

11. Hino no. 144 do Hinário "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo (Ver ANEXO V).

12. A expansão da CEFLURIS, por isso, poderia estar relacionada a esta profecia, "colher", "ajuntar" e "reunir em um só lugar" o "Povo de Deus", os "escolhidos", os espíritos a

A "Batalha do Astral" encerra características que podem ser compreendidas à luz da concepção "ecclética" da Doutrina, na medida em que envolve elementos sincréticos da Umbanda, do Cristianismo Místico, do Espiritismo Kardecista e ainda do Esoterismo. Há "legiões de seres", cuja ação espiritual obedece a táticas de guerra, a Guerra Final do Apocalipse, e cuja vitória ocorrerá com a "doutrinação" dos espíritos, ou seja, sua evolução no "caminho da luz".

Quem está no "caminho da luz", "compreende", "conhece", "sabe" e está protegido pelos "Espíritos de Luz", quem está nas Trevas da Ilusão, está na "ignorância", no "egoísmo", na "fraqueza" diante da verdadeira realidade, a espiritual. Esta obscuridade manifesta-se no comportamento inseguro, incrédulo ou questionador, encarado como negação em colocar-se nas mãos das forças cósmicas que "realmente" regem a vida. A fraqueza moral está na submissão ou entrega às determinações dos "espíritos trevosos", que querem desviar o indivíduo da "luz". Durante os "trabalhos espirituais", uma espécie de **territorialidade espiritual**, que passa a manifestar-se no recinto onde ocorrem, e que assemelha-se a uma arena, onde a batalha entre as forças positivas dos espíritos de luz e as forças negativas dos espíritos trevosos acontece. Segundo a concepção grupal, estes espíritos da obscuridade negam a luz porque a ela ainda não tiveram acesso. E, por isso, a "Batalha", e destacadamente a travada nos dias que correm, num mundo que caminha para profundas

serem salvos.

transformações, converte-se numa concentração de esforços de "Doutrinação".

A "Doutrinação", que pode parecer uma ação imperativa, mostra-se no entanto, como já vimos, na indicação de um "caminho", para o qual os espíritos "encarnados" devem seguir em busca da "salvação". A "salvação", segundo muitos dos depoimentos, é o próprio "trabalho espiritual", ou a ajuda aos espíritos necessitados, para que alcancem a "Luz da Rainha da Floresta". E conhecer esta "Luz" e a "Espiritualidade" é o que mais importa para o caminho da "salvação" esteja acontecendo.

A "Revelação": "Eu Inferior" e "Eu Superior"

Como vimos, o ser humano, para os daimistas, é constituído por três dimensões, o "Aparelho", a "Matéria" e o "Espírito". O "Espírito" e a "Matéria" estão relacionadas a duas categorias que definem o caráter das escolhas que os seres humanos fazem em relação a sua existência: o "Eu Superior", que está relacionado às motivações espirituais, e o "Eu Inferior", que representa as motivações ligadas à satisfação das necessidades materiais do indivíduo.

Todo "espírito" que encontra-se "encarnado", está submetido a necessidade de fazer escolhas durante sua "passagem" pelo plano material, neste sentido, tanto "Eu Superior" quanto "Eu Inferior" fazem parte da natureza do ser humano. No entanto, vivendo no "Mundo da Ilusão", o ser humano

acaba por privilegiar as escolhas ligadas ao seu "Eu Inferior", e enfatizar na sua vida cotidiana a satisfação das necessidades da "Matéria". O "Eu Superior", por isso, fica adormecido na consciência, fazendo com que o indivíduo não conheça sua natureza espiritual.

Então, para fazer emergir, ou para "revelar" esta natureza espiritual do ser humano, os daimistas recorrem a idéia de que "revelar" significa "lutar" contra a "ilusão" da "Matéria" e buscar compreender esta natureza espiritual, que é, em última instância, a "divindade interior". Para os daimistas, esta "luta" é uma "batalha" a ser travada coletiva e sistematicamente pelos "espíritos encarnados" que procuram a "Salvação".

A "Batalha do Astral", neste sentido, tem como pressupostos dois elementos fundamentais do ponto de vista da constituição de seu "éthos" motivador: os indivíduos são "chamados" a se engajarem no "Exército da Rainha". De outro lado, estão submetidos a Lei Cristã, "Amai ao Próximo como a ti mesmo". O indivíduo se torna "guerreiro" a partir de sua experiência íntima com a qual o Daimé se "comunica", "chama", e por outro lado, ele está submetido ao "modelo doutrinário" de comportamento pessoal.

A "revelação", neste sentido, é o resultado do processo de articulação dialética desencadeada pelo "trabalho espiritual", que reúne conhecer a "Memória Divina", "descarregar o "Carma" e "compreender a Vida Espiritual".

A "revelação", é a articulação destes três elementos

constituindo-se simbolicamente para o grupo, como a "apresentação" do "Eu Superior" de cada pessoa. É, neste sentido, recorrente na literatura antropológica sobre o êxtase, esta concepção de que ao utilizar técnicas como a ascese, o jejum, a meditação, o isolamento, o uso de substâncias psicoativas, o indivíduo passa por uma sensação de "alter-ego", no qual estão incluídas faculdades psíquicas não existentes no mundo cotidiano: clarividência, voo extático, previsão do futuro e tantos outros (Eliade, 1976; Naranjo, 1979; Harner, 1979). A "revelação" desta dimensão espiritual da existência modifica a visão de mundo do sujeito que a experiência e o faz reinterpretar, fazer um "balanço" de sua vida à luz dos novos significados com os quais faz suas escolhas comportamentais, tendo em vista sempre que sua "missão" é chegar o mais perto da divindade¹³, ou seja, percorrer todos os passos para que possa agir somente sob a orientação de seu "Eu Superior".

Este treinamento proporciona ao indivíduo a identificação destas duas formas de perceber a vida, a "ilusão" e a "Miração". "Mirar", poderíamos assim definir, é ver com os olhos deste "alter-ego", que é o "Eu Superior", que tem natureza divina, e que está invulnerável às armadilhas do Mundo da Ilusão. O "Eu Superior" é aquele que refaz a

13. Aqui é importante ressaltar o que afirma o Hino no. 132, do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo:

"Eu não sou Deus
Mas tenho uma esperança
Eu não sou Deus
Mas sou sua semelhança".

interpretação dos caminhos até então percorridos pelo indivíduo, dando sentido a eventos e ensinamentos recebidos, que até então estavam subordinados a uma dinâmica residual da memória, e que agora passam a fazer parte da sua "Memória Divina".

É preciso fazer emergir este "Eu Superior", conhecer suas características, ou sua "natureza divina" genérica ou específica, e mostrá-lo à comunidade no "trabalho espiritual". No entanto, esta "revelação" está submetida somente ao segmento iniciático da "doutrinação". O "Eu Superior" convive com o "Eu Inferior" e os dois fazem parte da dialética pessoal na "Espiritualidade". O objetivo da iniciação não é, por outro lado, destruir o "Eu Inferior" e sim mostrar que suas escolhas não são "verdadeiras", quando encaradas como únicas possíveis.

O "Eu Superior" para o grupo é uma representação desta "outra" realidade que acontece no íntimo de cada "ser" e que reflete-se no Cosmos, onde as forças espirituais são determinantes. A "Miração" não é encarada como momento de prazer, de satisfação pessoal unilateral, e sim, como momento de "integração" com este "íntimo superior", que é divino, e que revela um "estado de divindade" que só pode ser alcançado por aqueles que vencem as "provas" no âmbito das escolhas comportamentais.

A "Miração": A Percepção do "Eu Superior"

A "Miração" é, *stricto sensu*, a sensação física e

espiritual produzida pela ingestão do Daime articulada com prática dos ensinamentos doutrinários, na qual o indivíduo experimenta uma nova percepção do mundo(14).

A "Miração" está relacionada ao campo da emergência deste "Eu Superior", que é a dimensão que torna apto o ser humano para ter acesso a planos espirituais superiores. O "Eu Superior" manifesta-se através de um conjunto de percepções que proporcionam ao indivíduo uma sensação de "transcendência". Esta sensação traz consigo uma percepção diferente de si e do grupo, e produz a revisão de seus atos no campo dimensional do "Eu Inferior". Paralelamente a esta sensação de transcendência, a "Miração" ou percepção do "Eu Superior" revela ao indivíduo as experiências mais profundas da "Espiritualidade", ou seja, o mergulho ou a ascensão aos "Planos Superiores", ao "Astral Superior", ao "Palácio Juramidan", aos "Jardins Espirituais", aos locais onde residem os "seres divinos da Corte Celestial". E, ao entrar em contato com os "seres divinos", deles ele recebe as mensagens que orientam a sua vida no Mundo da Ilusão. Passa assim a agir numa perspectiva "espiritual", ou seja, privilegia aquele comportamento instruído pelos "seres divinos", através dos "ensinos" durante os "Trabalhos Espirituais" ou através da "Doutrina".

A "Miração", por ser considerada veículo e depositário das "mensagens" do Plano Espiritual, e está

14. Os daimistas reconhecem como outras formas de percepção do "Eu Superior" o sonho e a visão, que, neste trabalho, não me foi possível investigar conclusivamente.

submetida a visibilidade grupal, que filtra seu significado a partir da relevância de sua significação.

A "Miração"; como um "estado de visibilidade diferente", efetiva a "comunhão" com a divindade interior, ou o "Eu Superior" e com a divindade exterior, o Cosmos, que não podem ser tratados de forma separada. Ao emergir, o "Eu Superior" passa a ter um papel ativo nas escolhas pessoais. Cada ato, cada pensamento passa a estar submetido à avaliação do "Eu Superior" que preserva, protege e instrui o indivíduo no "Mundo da Ilusão", proporcionando o "bem-estar" e a "Salvação".

Por fazer parte da natureza divina do ser humano, a "Miração" faz parte da intimidade de cada um sendo também considerada algo que só se relata àqueles que estão mais desenvolvidos espiritualmente, como os mais velhos. Para o tratamento pessoal da "Miração" sempre é referenciado o verso do hino no.75, do "Hinário" "O Cruzeiro", de Mestre Irineu, que diz "escuta muito e fala pouco" (Ver ANEXO V). Num sentido geral, ela não é considerada "secreta", ficando envolvida por seu trânsito na órbita grupal quando passa pelo filtro simbólico do grupo que avalia a validade espiritual da mensagem contida. A "Miração" pode se manifestar de várias formas: pode ser uma visão, ou seja, uma visualização de imagens "celestiais", sons ou cheiros que não fazem parte da situação em que se está; pode ser uma introdução num "outro" universo, onde transitam seres de natureza imanifestada, pode ser os percursos internos de uma planta ou animal da floresta;

pode ser uma experiência cognitiva, na qual a "mensagem" está em forma de "ensinamento" do Mestre. Pode ainda ser uma espécie de "relato de guerra", ou seja, a narração de "passagens" entre os planos espirituais, através dos quais se tem contato com outros seres "aliados" ou "hostis", cuja ação está em mostrar "alguma coisa" ao indivíduo que ele ainda desconhece a cerca da "Espiritualidade". Quando submetida aos filtros significantes da "Doutrina", pode se tornar um "mito", constituído de eventos significativos que proporcionam uma reflexão parabólica, que articulando os elementos contidos no relato, converte em "ensinamento" para todo o grupo, incentivando sua repetição e reinterpretação constantes, como são os eventos vividos pelas principais lideranças do grupo.

A "Espiritualidade" como Tradução e Motivo

O "chamamento" para o Daime que ocorre com todos que o procuram, segundo a visão grupal, é uma oportunidade que Deus dá aos seus "filhos", para que se "conheçam" e conheçam também a "Vida Espiritual" (e aí, conforme os "ensinos", travar a "Batalha do Astral", ou seja a "batalha" contra os sentimentos obscuros, inspirados por "entidades trevosas", egoísmo, orgulho, vaidade, enfim, todos aqueles sentimentos que produzem, na visão grupal, uma sensação de superioridade sobre os outros), sendo este o maior obstáculo a ser derrubado para a "revelação", tanto no âmbito do "trabalho espiritual", quanto na circulação destas idéias no âmbito da "Comunidade".

A "Espiritualidade" que pode ser vista como um território virtual cuja exploração só pode ser levada a cabo com êxito através do uso dos "gabaritos" (Geertz, 1976) doutrinários, é também o "locus" do confronto/comunhão entre "Matéria" e "Espírito". Os "guerreiros" mais valorosos são os que, nesta luta pessoal e coletiva vencem o "ego" e conseguem integrar-se no "trabalho espiritual" sem esperar recompensa. Para chegar a esta integração é preciso também curar-se. Enquanto estiver no Mundo Material, "encarnado", o "espírito" tem que "trabalhar espiritualmente" para "se salvar".

A "Espiritualidade" é, pois, um sistema de expressão e motivação em relação às experiências espirituais vividas, porque seus códigos possibilitam mapear a existência, dando sentido às "imponderabilidades" da vida, como também porque é eficiente para representar e proporcionar uma sistematização da visibilidade das manifestações do Mundo Espiritual, ou a emergência do "Eu Superior" e sua ação. Ela possibilita que o indivíduo "se conheça", na medida em que lhe dá um aparato de significados, resgatando sua biografia e concedendo-lhe um sentido existencial "divinizador", assim como traça o caminho a seguir, projetando-o num "campo de batalha", onde vai colocar em prática o "novo" "eu" que conheceu.

Os elementos constituintes da "Espiritualidade" são sinais consistentes para a consolidação de uma percepção diferente daquela proporcionada pela apreensão imediata da vida material. Na "Espiritualidade", o Mundo Espiritual, implícito, invisível, passa a ter sentido e visibilidade na

vida diária, e a própria existência passa a ter "parâmetros cósmicos" de deslocamento simbólico pessoal e grupal no território espiritual confirmando a transcendência. A dimensão "imediata" da vida de cada um, a "Matéria", a "casca grossa" pode então quebrar-se e possibilitar a emergência do "Eu Superior".

O Daimê, dizem os daimistas, por si só não produz a "Miração", ele faz a "limpeza espiritual". É preciso "trabalhar", superar as "armadilhas do Mundo da Ilusão" e compreender a "Espiritualidade", a "verdadeira realidade".

CAPITULO III

INVISIBILIDADE E MANIFESTAÇÃO

EU PEÇO A JESUS CRISTO

Eu peço a Jesus Cristo
Eu peço a Virgem Maria
Eu peço a meu Pai Eterno
Vós me dê a Santa Luz

Eu sigo na verdade
Eu sigo meu caminho
Eu sigo é com alegria
Que eu sou filho da Rainha.

A força da Floresta
A força do Astral
A força está comigo
A minha Mãe é quem me dá

Eu chamo o Rei Titango
Eu chamo o Rei Agarrube
Eu chamo o Rei Tintuma
E eles vêm lá do Astral.

A força é Divina
A força tem poder
A força neste mundo
Ela faz estremecer.

Sempre eu vivo neste mundo
Viva todos que quiser
Viva Deus lá nas alturas
E o Patriarca São José.

Eu dou viva a Virgem Mãe
Viva suas companheiras
Nos proteja neste mundo

Vós como Mãe verdadeira.

O Sol que veio a Terra
Para todos iluminar
Não tem feio e nem bonito
Ele ilumina todos iguais.

A Lua tem três passagens
Todas três nela se encerra
É preciso compreenderem
Que ela é quem domina a terra.

fim.

("Hino" 64, do "O Cruzeiro"
de Raimundo Irineu Serra)

Neste capítulo, procuro analisar os desdobramentos simbólicos da construção de uma situação amplamente ritualizada, ou seja, na qual a própria existência do indivíduo constitui-se numa manifestação da divindade. Seus atos, seus pensamentos, suas escolhas, obedecem a parâmetros, determinados pelo Mundo Espiritual.

Esta relação entre uma realidade imanifestada mas existente e determinante remete à idéia de Mundo Visível e Mundo Invisível. A existência destes dois lados da realidade corresponde a duas formas de perceber o todo e não a dois mundos distintos e separados. A realidade é a mesma, a forma de percebê-la é que está submetida a regras específicas - a percepção do Mundo Visível está ligada a "Matéria" e a percepção do Mundo Invisível está ligada ao "Espírito". O mundo manifestado tem uma correspondência no mundo não manifestado. O mundo manifestado está relacionado com a forma

como se apresenta o universo, ou sua aparência física, e o mundo não manifestado é onde transitam as forças espirituais que animam o mundo manifestado. Em síntese, a cosmovisão daimista é constituída pela concepção de um todo cósmico, para o qual o ser humano pode estabelecer formas diferentes de percepção. Os daimistas procuram mostrar em suas práticas, como vimos, que é preciso desenvolver estas duas formas de percepção, uma material e outra espiritual de forma equilibrante, podendo assim o ser humano transitar entre elas e compreender o todo em que estão incluídas. Por isso, tanto a dimensão visível, quanto a dimensão invisível possuem aspectos sagrados, onde o equilíbrio entre as duas formas de percepção pode ser conseguido e o contato com o todo cósmico pode se dar. Nem tudo é sagrado, mas o sagrado está em tudo.

Há duas formas de atingir esta sintonia entre as duas dimensões, uma é a vida social cotidiana, outra a vida ritual. A estas duas dimensões da vida, denomino para melhor situar a abordagem, de **ambientalização ritual e ritualidade**. Esta duas dimensões, cabe destacar, fazem parte do "Caminho" que deve ser percorrido pelo ser humano que busca compreender sua vida e a relação que estabelece com o Cosmos. A ambientalização ritual como metáfora do caminho espiritual e a ritualidade como confirmação dos passos percorridos.

Constitue a ambientalização ritual o conjunto de representações que o grupo utiliza para operar com as situações do mundo da vida diária. Esta ambientalização ritual, tem caráter preparatório para o ingresso do indivíduo

no processo ritual mais amplo. Como veremos, já a caminho do "Céu do Mapiá", o indivíduo passa por um processo de redefinição pessoal, no qual começa a ter acesso ao sistema de regras de convivência local. Já do ponto de vista da familiaridade, sua inserção obedece às orientações daqueles que o conduzem à região. Quem dirige-se ao "Céu do Mapiá" é advertido desde o início para as formas de comportamento mais aceitáveis coletivamente, sintetizadas em dois valores fundamentais, do ponto de vista nativo: disposição para o trabalho duro e humildade.

Minha experiência pessoal, assim como minha observação indicam que o processo de transmissão de orientações e contextualização do "visitante" desencadeia uma auto-avaliação no que tange aos valores que o indivíduo leva consigo, à forma que adquiriu estes valores e como os opera na vida social. Esta auto-avaliação testa convicções, princípios, escolhas que realizou para fazer a viagem e pode destacar, na medida em que coloca em foco, as motivações que o levaram a dirigir-se para o "Céu do Mapiá". Este processo que acontece em diferentes dimensões, revela-se mais explicitamente na "apresentação" do "visitante" por ocasião de sua chegada e permanência, quando sistematiza motivações e interesses para socializar-se na comunidade. A esta auto-avaliação provocada pelos parâmetros colocados pelas recomendações dos acompanhantes-moradores, feitas fundamentalmente durante a viagem, produzem um processo de focalização intensa destas motivações e interesses, ao qual denomino "suspensão da

identidade", onde o indivíduo é colocado numa dimensão liminar em relação a sua própria auto-imagem, na medida em que passa a pesar estas recomendações diante de suas próprias razões.

A ritualidade, por sua vez, dentro do contexto deste trabalho, está entendida como a concentração de forças coletivas voltadas para os processos de desenvolvimento espiritual e "cura" dos "necessitados", circunscritas nos eventos socialmente reconhecidos como "Trabalhos Espirituais".

Neste capítulo, procuro discutir, em suma, como está construído o alicerce social no qual está apoiado o processo ritual no "Céu do Mapiá". Neste sentido, relatos, mitos e outros aspectos da tradição oral obedecem a uma articulação na qual nasce a possibilidade de uso intensivo do Daime, enquanto "fonte de saber e de poder", sustentada por conhecimentos originários possivelmente de culturas indígenas ou mestiças da região.

O "Caminho"

A coletivização da vida material representa um traço fundamental no sentido desta concepção do sagrado, na qual todos os atos passam a estar submetidos a dois tipos de controle, de um lado, a visibilidade social, representada pelas regras de convívio e reprodução social, e auto-visibilidade, ou seja, aquela referenciada na "consciência" dos atos pessoais, passados, presentes e futuros, de outro, entra em ação a invisibilidade do Mundo Espiritual que

determina a vida social e que nem todos percebem.

é dentro desta concepção, em que tudo tem sentido cósmico, que o "Céu do Mapiá" constitui-se num centro irradiador, modelo "de" e "para" (Geertz, 1978) as condutas pessoal e grupal dos membros do CEFLURIS, como vimos.

Estes aspectos do processo ritual - a ambientalização ritual, que está relacionada à sacralização da experiência cotidiana, e a ritualidade, que é a construção de uma situação sagrada demarcada - são duas dimensões dialeticamente encadeadas que constituem-se no "locus" dos "Caminho da Salvação" proposto pela "Doutrina". A idéia de "Caminho" sintetiza a trajetória pessoal, para o "auto-conhecimento", através da "busca interior", e para o contato com o Mundo Espiritual. A noção de "Caminho", por outro lado, dimensiona esta "busca", circunscrevendo sua trajetória dentro do conhecimento espiritual, como um percurso contínuo e territorializado, mapeado pela "Doutrina". "Estar no Caminho" significa percorrer os passos necessários para o contato com dimensões implícitas da vida do próprio indivíduo e da vida humana em geral. A noção de "Caminho" também indica que é preciso estar atento a dificuldades e obstáculos a serem transpostos para o advento desta "revelação". Neste sentido, o "caminho" também representa um canal que o indivíduo estabelece com o que tem "dentro de si" e/ou com o Mundo Espiritual, que em determinadas circunstâncias não podem ser separados, para "ir adiante". Tanto no aspecto da ambientalização ritual, assim como no da ritualidade, podemos

encontrar o sentido da trajetória do indivíduo dentro do "caminho", que deve ser percorrido "com firmeza" para que tenha sucesso em sua "busca".

Todo aquele que chega ao "Céu do Mapiá" é encarado como um "buscador" que "percorre o seu próprio caminho" e que "encontra o que está procurando", desde que se submeta aos desdobramentos que esta "busca" enseja.

A Ritualização do Ambiente Físico

A noção de "caminho", que perpassa todo universo simbólico do grupo, traduz bem esta idéia de "busca", inclusive do ponto de vista físico. Ao se dirigir para o "Céu do Mapiá", o indivíduo já encontra-se num caminho "sagrado", no qual todos os eventos significam.

Podemos encarar a viagem até o "Céu do Mapiá" como um verdadeiro rito de passagem para dentro do "ambiente ritual". Desde o princípio, cada "visitante" está envolvido pela visibilidade dos eventos que provoca e das reações com as quais os enfrenta. Este ambiente ritual previamente delineado pelas orientações daqueles que conduzem o "visitante" já provoca no indivíduo uma certa ansiedade a cerca de si, fundamentalmente no que se refere às suas intenções e procedimentos. Para que o indivíduo se mostre, ou seja, se "apresente" como é realmente, ou seja, na "Espiritualidade", falta apenas o ato de tomar o Daime, quando é revelada sua "verdadeira" identidade, indisfarçável aos olhos dos

daimistas, sob o efeito do Daime.

O ambiente ritual encerra em si uma das dimensões do que considero um "ciclo ritual", isto é, uma sucessão de eventos que desencadeiam uma situação de liminaridade nos quais funciona a "suspensão da identidade" que podemos definir, partindo de Van Gennep (1978) e Turner (1974) como "distanciamento do mundo profano" (separação) e aparte da vida secular (margem), e a introdução num novo universo simbólico, aquele governado pela "verdadeira compreensão", que, neste momento do percurso, porém, encontra-se manifesto de forma mais pulverizada, e que pode ser encarado não como um retorno e sim como um ingresso numa nova vida social (agregação); a vida da "Comunidade".

O grupo concebe os "visitantes" como "peregrinos" a procura de conhecimento, e estabelece preliminarmente que para alcançar este conhecimento, o indivíduo precisa passar determinadas provas e obstáculos. Dizem os membros da comunidade que a "Fazenda São Sebastião"(1) é um passo importante do "caminho". Já no trajeto entre a cidade de Boca do Acre e a Fazenda, observam-se as "virtudes" de cada pessoa. Carapanãs e piúns, insetos hematófagos da região, colocam em cheque a resistência do indivíduo, infestando as margens dos rios e apresentando-se em grande quantidade. O trânsito das pessoas nestes locais é extremamente problemático principalmente ao entardecer, sem roupas pesadas, camisas de manga comprida, meias e calças grossas, ou sem uso de

1. Núcleo produtivo localizado no encontro entre o Rio Purús e o Igarapé Mapiá.

repelentes, estes últimos utilizados principalmente por "visitantes".

Na "Fazenda", os "novatos" fazem uma parada que pode definir para o grupo, segundo afirmações recorrentes, como a pessoa vai apresentar-se no "Céu". "A Fazenda é o Balanço", dizem os moradores, para definir este caráter de avaliação desencadeado pela chegada na "Fazenda". Há relatos a cerca de pessoas que a caminho do "Céu do Mapiá" teriam sucumbido aos mosquitos e aos alertas dos moradores em relação a viagem até o destino final, desistindo e retornando ao ponto de partida.

A viagem pelo Igarapé Mapiá também configura um profundo mergulho no campo das provas que cada um precisa passar para chegar ao "Céu do Mapiá". Em geral, são vários os fatores determinantes de que a viagem seja bem (tranquila) ou mau (acidentada) sucedida. Dada a sinuosidade do "Mapiá", as canoas são de tamanho padrão, não ultrapassando dez metros de comprimento por um metro e meio de largura, o que reduz muito a capacidade de carga que podem transportar. Nas épocas de "Festival"(2) por exemplo, quando o fluxo de pessoas para o "Céu" é muito grande (a população quase dobra), as viagens são perigosas. No leito do "Mapiá" repousam inúmeros troncos de árvores tombadas pelo ciclo da cheia e da vazão, ligado às épocas de chuva e seca. Em geral, estes troncos ocupam grande parte do leito do Igarapé e constituem-se em duros obstáculos para os canoeiros(3).

2. Conjunto de "Hinários" oficiais encadeados. São realizados dois "Festivais" por ano, de maio a junho e de outubro a dezembro (Ver ANEXO I).

3. Os canoeiros representam para o grupo a garantia de contato

Estes dois elementos, a "Fazenda" e o Igarapé, já introduzem no campo ambiental, uma noção de "sagrado", onde não se pode transitar sem consequências, onde somente as "boas intenções" e a "busca sincera" devem motivar os indivíduos. Acidentes, por exemplo, são considerados produto da conjunção de fatores negativos que estariam agindo como obstáculos ao sucesso da viagem. A cada momento valem como fatores de propulsão, a perseverança e a confiança no "Poder Divino". Lamentações e pessimismo são demonstrações de despreparo e podem antecipar uma estada conflituosa ou problemática na comunidade, seja no campo relacional, seja no campo da saúde física do indivíduo, pois no "Céu do Mapiá", outras formas de obstáculos serão antepostos pelas forças da Natureza e/ou da Cultura, encaradas como manifestações efetivas do Mundo Espiritual.

Ao chegar ao "Céu do Mapiá", o indivíduo vai ser encorajado a participar das tarefas coletivas, domésticas ou não, e dos "Trabalhos Espirituais", a conhecer os "Padrinhos" e "irmãos" em geral e conversar com eles, e percorrer a "Vila". Passeios na mata são desencorajados pelas observações a cerca da experiência necessária para a tarefa, mas não há restrições explícitas.

A "Vila" é um núcleo rural de moradia, com forma semelhante aos núcleos encontrados na região: casas dispersas, mas aglutinadas em torno de um epicentro, que no "Céu do mundo exterior e de possibilidade de transporte daqueles que procuram a comunidade em busca de ajuda. Há, inclusive, um respeito profundo pela contribuição que prestam e pela coragem que demonstram.

Mapiá" é representado pela "Casa do Padrinho", maior construção residencial da "Vila", intensamente frequentada por moradores e visitantes. A vida diária no "Ceu do Mapiá" desenrola-se calmamente, as pessoas tem seus afazeres e fazem visitas aos vizinhos quando tem tempo livre. Em geral, as tarefas coletivas de produção agrícola ou de manutenção dos equipamentos comunitários absorvem os homens, enquanto que as tarefas domésticas e guarda das crianças cabem às mulheres.

Os moradores da "Vila do Céu do Mapiá" vestem-se com roupas leves e discretas. Mulheres usam saias compridas e camisetas ou blusas de mangas e seus cabelos são compridos presos e os homens, calça comprida ou bermuda e camisa de mangas, cabelos curtos e barba raspada, sendo o bigode amplamente usado. O asseio pessoal, em geral, é muito importante, sendo o banho um hábito quase diário.

A "Casa do Padrinho" é local de grande afluência. Homens e mulheres acordam cedo para "tomar-lhe a bênção", tomar café e conversar com ele. Socialmente, as pessoas transitam pela "Comunidade" estabelecendo relacionamentos e ajudando os vizinhos nas tarefas cotidianas. O ambiente, em geral, é silencioso e as conversas quase sussurradas. A "Cozinha Geral", onde alimentam-se aqueles indivíduos que estão impossibilitados de cozinhareem, é também local central de circulação, sendo administrada rotativamente por mulheres casadas indicadas semanalmente conforme suas disponibilidades. É neste quadro que ocorre o processo ritual extensivo (a ambientalização ritual).

A musicalidade está presente em toda a vida social(4). A presença da música e do ritmo, através da execução informal e ritual dos "Hinos", e cuja dimensão não me foi possível contextualizar profundamente, representa para o grupo motivo fundamental para o devir(5). Não há, na eventualização ritual, nenhuma situação na qual seja dispensada a presença da música, em forma de "Hino". Neste sentido quero tratar, a seguir, a questão do "Hino" como pano de fundo do processo ritual.

O "Hino"

Segundo a concepção grupal, a "Doutrina" está toda contida no "Hinário" "O Cruzeiro", de Raimundo Irineu Serra. Dentro desta visão, todos os "Hinos" recebidos durante ou após o encerramento do "Hinário" do Mestre Irineu, são um seguimento e devem "responder" e "confirmar" os elementos doutrinários nele contidos. Assim, "O Cruzeiro" é considerado um "Hinário-Tronco" que compõe uma "árvore de conhecimento"(6).

O "Hino" é uma composição musical pontuada por

4. É rara a casa onde não exista um instrumento musical, que é utilizado nas horas livres por moradores.

5. Ao término de minha estada no "Céu do Mapiá" foi inaugurada a "Casa da Música", para ensaios dos músicos da comunidade.

6. Os "Hinários" considerados mais importantes no âmbito do CEFLURIS são: Além de "O Cruzeiro", "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo, o "Hinário" de Alfredo Gregório de Melo, o "Hinário" de Alex Polari de Alverga, e os "Hinários" de Maria Damião, Germano Guilherme, Antonio Gomes e João Pereira, já falecidos e ligados ao "Alto Santo", aglutinados sob o nome de "Hinário dos Mortos", cantado no Dia de Finados.

ritmos básicos, cuja diferenciação está nos três tipos de compasso que contém: a valsa (compasso dois por um), a marcha (compasso dois por dois) e a mazurca (ritmo ternário) (Fróes, 1986). A partir do conteúdo dos "Hinos", podemos definir duas exegeses envolvidas, uma que manifesta-se no significado literal de seus versos, utilizados intensamente na contextualização doutrinária, e outra espiritual, representada pelo conteúdo metafórico, extraído a partir da sua execução ritual.

A importância do "Hino" reside em sua origem espiritual, pois, segundo a visão do grupo, o indivíduo não compõe o "Hino", ele o "recebe do Astral". Este "receber o Hino" representa a confirmação da possibilidade de contato com o plano espiritual. Como dizem os daimistas, no "Astral" está a "Casa dos Hinos", cuja guarda está confiada a um espírito "desencarnado", ligado a "Doutrina"(7).

Este sentido de contato com o Mundo Espiritual confere ao "Hino" um status de "Mensagem Divina" e sugere que o "recebedor" alcançou um nível espiritual compatível com a possibilidade de "abrir" seu próprio "Hinário", ou seja, ser portador desta "mensagem". Esta condição não lhe dá necessariamente a condição de "mais desenvolvido espiritualmente" do que aqueles que não receberam "Hinos", no entanto, coloca o indivíduo no foco grupal como potencialmente apto a galgar os degraus do plano espiritual.

Por outro lado, o "Hino" está submetido a avaliação

7. Embora não tenha sido explicitado, podemos supor que é este espírito responsável pela "entrega" do "Hino" às pessoas.

quanto a sua "autenticidade", ou seja a confirmação de que é realmente oriundo do "Astral", o que constitui a condição básica para que seja incluído no processo ritual. No passado, a "autenticidade" do "Hino" no "Alto Santo" era atestada pessoalmente por Mestre Irineu, ou por alguém especialmente designado por ele. Ao "passar a limpo" o "Hino", segundo relatos, Mestre Irineu corrigia seu desenvolvimento rítmico ou melódico e, inclusive, alterava palavras e musicalidade, para torná-lo apto ao uso ritual. Hoje, no "Céu do Mapiá", um grande número de pessoas "recebem" "Hinos", o que pode ter provocado uma ampliação das formas de avaliação. Esta avaliação não mais é individualizada mas passa pelo consenso grupal. Quando o indivíduo recebe um "Hino", passa a mostrá-lo para os mais idosos ou mais experientes, que podem ou não atestar sua "autenticidade", instituída a partir de um consenso em relação a sua avaliação no campo melódico, rítmico e doutrinário. Neste sentido, o "recebimento" é encarado de forma respeitosa mas cautelosa, e entra na visibilidade grupal sendo assim confirmado ou rejeitado definitivamente.

O "Hino" pode ser recebido em qualquer situação. Ou seja, pode ser recebido numa "Miração", num sonho ou numa caminhada pela mata, por exemplo. Em geral, ele registra períodos da vida do recebedor, dramatizando e/ou articulando significados que são organizados num sentido que pode ser classificado dentro do conceito de multivocalidade (Turner, 1973). Esta multivocalidade está na panacéia de significados que a linguagem literal/espiritual do "Hino" contém e cuja

recorrência em relação ao "Hinário-Tronco" lhe confere autenticidade. Diz-se que o "Hinário" de cada "irmão" retrata a própria vida da pessoa, a partir de "passagens" significativas de seu desenvolvimento espiritual, a ponto de delinear efetivamente a "verdadeira" identidade do indivíduo, já revelada pelo Daime. Por exemplo, é o "Hino" no.144, do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo, "São João na Terra" (Ver ANEXO V), que sintetiza a concepção grupal de que o Padrinho Sebastião é a reencarnação de São João Batista.

A execução do "Hino" na circunstância ritual remete, por outro lado, ao caráter eclético da "Doutrina", na medida em que assemelha-se ao uso ritual que os cânticos têm em outros grupos espiritualistas, por exemplo, a Umbanda (os "pontos"), ou indígenas (os cantos xamânicos). Eles funcionam como "chamada" das entidades do plano espiritual ou como "identificação-apresentação" daquelas que se fazem presentes no rito.

O caráter propiciatório do "Hino" está na sua "força" espiritual, ou na sua capacidade intrínseca de atrair para o rito determinadas entidades do plano espiritual que são consideradas "Mensageiros de Cura" ou "Espíritos de Luz". Neste sentido destaco quatro "Hinos" que considero paradigmáticos no universo simbólico grupal: "Sol, Lua, Estrela", "Hino" no. 29 do "Hinário" "O Cruzeiro", de Raimundo Irineu Serra; "Sou Brilho do Sol". "Hino" no. 26 da parte "Nova Jerusalém" do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo; "Linha do Tucum", "Hino" no. 108, do "Hinário" "O

Cruzeiro", de Raimundo Irineu Serra; e "Em Pé Firme na Floresta", do "Hinário" de Alfredo Gregório de Melo.

SOL, LUA, ESTRELA

Sol, Lua, Estrela
A Terra, o Vento e o Mar
É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus que está no Céu
Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda a hora e todo o dia
O Divino está no Céu
Jesus Filho de Maria.

fim.

"Sol, Lua, Estrela" tem um significado sintético para o grupo, sendo executado geralmente no início dos "Trabalhos Espirituais". Em seu conteúdo refere-se às forças do Cosmos, o "Sol", a "Lua" e as "Estrelas", às forças da natureza, a "Terra", o "Vento" e o "Mar", que são consideradas manifestações de entidades do plano espiritual, a "Deus" e aos "Seres Divinos" - a "Virgem Mãe" e "Jesus Cristo", e aos elementos motivadores da "Doutrina": a "Luz do Firmamento", a

superação da "Ilusão" da vida material e o percurso permanente, "Toda a Hora e Todo o Dia" do "Caminho" espiritual. Este caráter sintético e abrangente do "Hino", o identifica como "chamada" efetiva das forças as quais se refere, e garante, segundo a concepção grupal, a proteção coletiva no "caminho" até os "mais altos planos espirituais", onde residem estas forças, ou seja, estabelece um "continuum" entre o mundo físico, manifestado, e o mundo espiritual, invisível.

SOU BRILHO DO SOL

Eu sou brilho do sol
Sou brilho da lua
Dou brilho as estrêlas
Porque todas me acompanham

Eu sou brilho do mar
Eu vivo no vento
Eu brilho na floresta
Porque ela me pertence.

fim.

Por sua vez, o "Hino" "Sou Brilho do Sol", em seu conteúdo, indica a volta ao plano material, à vida "normal", representada pela alusão ao "Brilho" que "cada ser" emite na sua vida cotidiana. Este sentido de "volta", porém, não está ligado a um retorno pura e simplesmente, e sim a um retorno, por assim dizer, "iluminado" e acompanhado por forças protetoras. Este acompanhamento é possível porque o indivíduo também fez a sua parte ("Dou Brilho As Estrelas"), ou seja

"brilhou" em sua trajetória de vida ou ritual. Este "Hino", reforçando esta hipótese, é cantado geralmente no encerramento dos "Trabalhos Espirituais".

LINHA DO TUCUM

Eu canto aqui na Terra
O amor que Deus me dá
Para sempre, para sempre
Para sempre, para sempre

A minha Mãe que vem comigo
Que me deu esta lição
Para sempre, para sempre
Para sempre eu ser irmão

Enxotando os malfazejos
Que não querem me ouvir
Que escurecem o pensamento
E nunca podem ser feliz.

fim.

O "Hino" "Linha do Tucum"⁸ envolve significados mais específicos, ligados ao "Trabalho Espiritual" em movimento. Suas primeiras estrofes, por exemplo, abordam os compromissos dos membros da "Doutrina" para com sua vida no "plano terrestre", como "filhos" e "irmãos". As duas últimas referem-se a ação espiritual do indivíduo que volta-se para a "luta" contra as entidades "trevosas", "malfazejas" e "mentirosas",

8. O Tucum é uma palmeira cujas fibras são utilizadas para o fabrico de rêdes, linhas de pesca e cordas para arcos de caça, entre grupos indígenas amazônicos. Também do ponto de vista mítico, o Tucum ocupa lugar destacado na cosmologia indígena, como nos mitos xinguanos, onde é referenciado por estar sob a guarda da onça e como fornecedor das cordas para os arcos das entidades míticas (Agostinho, 1974).

que "não querem ouvir", "escurecem o pensamento" e "nunca podem ser feliz". Sua utilização é mais frequente nos "Trabalhos de Cura", considerados "pesados".

EM PÉ FIRME NA FLORESTA

Em pé firme na floresta
Recebendo a Santa Luz
Sou humilde, sou humilde
Sou humilde de Jesus

O império destas matas
Não existe força maior
Agora aqui peço firmeza
As Estrêlas, a Lua e ao Sol

Toquei a minha corneta
Já é a última chamada
Se perfilam comandantes
Para vencer a jornada

Esta força verdadeira
É o Reinado do Sol
Em cima vivem os astros
E embaixo vivem os paus

Oh! Meu Pai Onipotente
Que me dá força e me segura
Para eu ser vosso Filho
E me livrar das amarguras.

fim.

Por último, e configurando-se como uma "chamada para os filhos do Santo Daime" (Fróes, 1986), está o "Hino" "Em Pé Firme na Floresta". Este "Hino" referencia a "Força da Mata", onde "em cima vivem os astros e embaixo vivem os paus", registrando a ida do grupo para a mata, e o período de transição que vive a "Doutrina", ou seja, segundo a visão

representada pela exegese do Padrinho Sebastião, a construção da "Nova Jerusalém", cujo advento está vinculado à conclamação nele contida: "Se perfilém Comandantes, para vencer a jornada". Este "Hino", ainda, projeta os desejos dos membros da "Doutrina": "me livrar das amarguras" no percurso até o "Reinado do Sol", a mata.

A musicalidade do "Hino"

A Formulação musical dos "Hinos" é registrada sinteticamente por Vera Fróes(1986):

"(...) São versos rimados, principalmente o segundo com o quarto (verso) de cada estrófe e cada frase melódica corresponde a um verso da estrófe como a melodia toda corresponde ao tamanho de cada estrófe, ele se repete até esgotar o conteúdo do assunto do hino, mudando a sua divisão rítmica para se adaptar as palavras dos novos versos.

Ao serem cantados, os versos são repetidos duas vezes, como que para facilitar sua memorização (...)

Os hinos são cantados e acompanhados em uníssono (...) e a perfeição das execuções é o objetivo de todos (...)" (Fernandes, 1986:85-86)

"Hino": a "Ponte" Ritual

O "Hino" como "sintonizador" das Forças Cósmicas,

referencia, evoca e produz efeitos que não são exclusivamente sensitivos. Estes "efeitos" não sensitivos estão relacionados ao substrato doutrinário e simbólico para o "auto-conhecimento" a cerca da "Origem Divina" de todo o "Ser". Neste sentido, o "Hino" é multivocal, pois verbaliza e projeta, articula e organiza, produzindo assim um "êthos" pessoal e coletivo transcendentalizador. Possibilita em suma a elevação espiritual, indica as pistas do "Conhecimento" e "chamando" as forças que organizam os significados mais profundos da "Doutrina" e do "Cosmos".

E para que estes significados sejam aprendidos integralmente é preciso "mirar" o "Hino". Para os daimistas, "mirar" o "Hino" é estabelecer o contato com as forças cósmicas que se fazem presentes no rito e descobrir o sentido que somente pode ser alcançado com a emergência do "Eu Superior". Ao contrário do que se poderia entender, esta emergência não é encarada pelo grupo como o advento de um "estado alterado" unilateral e solitário, onde o "êxtase" é encarado como uma manifestação isolada de "fuga" ou "prazer". E sim, como uma manifestação convergente de forças espirituais que sintetizam a transformação dentro do indivíduo numa integração grupal do Caos para o Cosmos, sentido fundamental da existência pessoal e coletiva (9), e parte fundamental do "Trabalho Espiritual".

9. Outro aspecto relevante do significado dos "Hinos" são as exegeses individuais que o envolvem, mas que, no entanto, não me foi possível investigar efetivamente.

CAPITULO IV

ESTRUTURA, SENTIDO E ELEMENTOS DO RITO

A RAINHA DA FLORESTA

A Rainha da Floresta
Vós venha receber
Estes cânticos aqui na mata
Que eu venho oferecer

Vós mandou para mim
Ensinar os meus irmãos
Estamos todos reunidos
Com amor no coração.

Eu apresento os meus trabalhos
Conforme eu aprendi
Estamos todos reunidos
Vós faça todos feliz

("Hino" 61, de "O Cruzeiro"
de Raimundo Irineu Serra)

A estrutura dos ritos daimistas é muito dinâmica, e transforma-se constantemente, a partir da experiência, da interpretação e da intervenção das lideranças do grupo. Pode-se dizer que, mesmo possuindo elementos e processo básicos, a forma do rito é muito aberta, sendo modificada a partir de circunstâncias e pessoas envolvidas.

Neste capítulo, procuro levantar os elementos gerais presentes no rito daimista, destacando a "Corrente Espiritual" e a "Força", e registrar a forma com que o "Hinário", agora como evento ritual, se desenvolve no "Céu do Mapiá".

Como vimos, no capítulo III, o "Hino" representa uma "ponte" ritual que sintoniza forças cósmicas, organiza o ritual a partir de seu conteúdo, "chamando" e identificando as entidades do plano espiritual presentes no "Trabalho" e estrutura o rito, roteirizando seu desenrolar. Vimos também que esta sintonia das forças cósmicas representa um *continuum* entre os participantes do rito e o plano espiritual, de profunda importância no processo ritual.

O *continuum* produzido pelo "Hino" configura-se, então, de um lado, na referência que deve fazer ao "Hinário-Tronco" e, de outro, no caráter de "elo" espiritual, pois em todo rito é estabelecida, com a ação do Daime e a execução dos "Hinos", uma "corrente", ou este *continuum* entre os planos físico e espiritual. A este *continuum*, os daimistas denominam "Corrente Espiritual".

A "Corrente Espiritual"

A "Corrente Espiritual" marca uma sintonização de forças cósmicas. A "Corrente" é, assim, o resultado da integração das forças envolvidas no ritual. Somente quando a "Corrente" está suficientemente concentrada pode possibilitar a chegada da "Força" do Daime. Ela é, por outro lado, uma

manifestação da energia oriunda do plano espiritual sobre o grupo, que representa, em última instância, o estabelecimento desta "sintonia" com o Mundo Espiritual. Quando a "Corrente" está forte, há a possibilidade de cada um ascender a planos mais altos da "Espiritualidade", conforme o "merecimento" pessoal. Neste momento, a "Luz" está presente.

Aos "hinos" é atribuído o papel principal para a formação da "Corrente". Diz o "Hino" no.25, do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo (Ver ANEXO V): "Os Hinos são a Corrente", ou seja, os "Hinos" são fundamentais no sistema que produz o continuum coletivo, que constrói esta sensação de ligação. A mensagem contida nos "Hinos", para os daimistas, abre as portas para o acesso ao contato com as "Forças Positivas" do Universo. Como "mantras", os "Hinos" constroem uma acústica peculiar que projeta num plano perceptivo individual a sensação de "outra realidade", povoada por uma "nova" forma de comunicação. Os "Hinos" são, ao mesmo tempo, mensagem substantiva e mensagem perceptiva. Eles abrem, segundo a visão do grupo, todos os campos do "ser": o corpo físico, a mente e o espírito

A "Força" do Rito

No sentido já proposto, o repertório ritual colocado em prática no "Céu do Mapiá", está ligado a uma dimensão intensiva do ponto de vista do processo ritual geral é composto pelos seguintes eventos: "Batismo", "Casamento",

"Missa", "Oração", "Concentração", "Hinário", "Trabalhos de Estrêla" ou "Trabalhos de Cura" e "Feitio"(1). Destes, os três primeiros são adaptações dos rituais católicos (Ver Monteiro da Silva, 1983), e assim como a "Oração" não incluem o uso coletivo de Daime e o consequente advento da "Corrente Espiritual", embora o "Batismo" seja feito com Daime no lugar da água benta, e sejam cantados "Hinos". Dos restantes, todos com utilização coletiva de Daime, somente não presenciei a "Concentração", cujo registro presente neste trabalho, foi feito a partir de relatos e de bibliografia, o que não me permite aprofundar uma investigação sobre sua realização(2).

Nesta parte do trabalho, então, procuro construir uma etnografia que destaque elementos da estrutura e desenvolvimento dos ritos como abordagem do caráter geral que assumem tanto no campo social, quanto no campo simbólico/doutrinário da comunidade, que é onde manifesta-se sua "Força". Para isso, analisarei o "Hinário", que é o rito aberto a toda a comunidade, inclusive "visitantes". Para participar do "Hinário", o indivíduo precisa apenas observar a "dieta".

O "Hinário"

1. Ver ANEXO I.

2. Durante o período que estive em campo foram realizadas "Giras", rituais umbandistas que privilegiam o desenvolvimento espiritual e mediúnico, coordenadas por pessoa ligada à Umbanda e a "Doutrina", simultaneamente, e que, por não fazer parte do repertório ritual do grupo, pelo menos até a época, não abordarei neste trabalho.

No sentido literal, "Hinário" significa o conjunto de "hinos" que o indivíduo "recebe" do "Astral". Por outro lado, "Hinário" é a forma de denominar o evento ritual onde a atividade principal é "cantar um Hinário", "recebido" por um membro da "Doutrina", e confirmado pela avaliação das lideranças e do consenso grupal como "autêntico" no seu todo(3).

A realização do "Hinário" está ligada às datas comemorativas da "Doutrina", basicamente às festas mais significativas do calendário cristão, às datas de nascimento ou morte dos principais líderes espirituais, Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, as fixas, e a outros eventos motivados por razões especiais, como, por exemplo, encontro anual das lideranças dos outros núcleos de "Doutrina", de outras localidades(4).

As atividades pessoais que antecedem ao "Hinário" são efetivamente recorrentes e fazem parte do procedimento de apartar-se do mundo cotidiano, das tarefas diárias e relacionam-se, neste sentido, com o que Van Gennep(1978) e Turner (1974) denominam **separação**. Procura-se saber de quem é o "Hinário", ou seja, "quem o recebeu do "Astral", com que "farda" deve-se estar trajado, etc. Estas deliberações, no

3. Outra forma de avaliar a "autenticidade" geral de um determinado "Hinário", são os "Ensaaios", que ocorrem geralmente aos domingos. Nos "Ensaaios", que tem a mesma estrutura do "Hinário", as regras rituais são mantidas, em geral é servido Daime em menos quantidade, mas não é exigida observância rígida do "fardamento" ou do engajamento dos participantes.

4. O primeiro encontro desta natureza ocorreu em abril/maio de 1989.

caso de "Hinários" fora da programação das datas comemorativas oficiais são, em geral, tomadas na véspera e divulgadas pela manhã do dia marcado. Num primeiro momento, deve-se verificar se a "farda" está devidamente lavada e/ou "engomada" (passada a ferro). Em geral, são as mulheres que cuidam desta tarefa, contribuindo inclusive com a preparação das "fardas" dos homens solteiros. O "Hinário" entra assim no campo da visibilidade. Ele está marcado, se sabe quem o recebeu (o que define por si só sua importância) e sabe-se a hora de início. O próximo passo é a observação da "disciplina", ou seja o conjunto de interditos que devem ser observados, a "dieta", e a preparação do "aparelho": todos devem tomar banho antes dos "trabalhos espirituais"(5). Depois do banho, geralmente, nenhuma outra atividade ligada a tarefas do cotidiano deve ser realizada, a não ser que seja inadiável.

Antes da hora de início do "Hinário", o sino da "Igreja" é acionado para avisar a proximidade da abertura. Homens e mulheres apressam os preparativos pessoais. Na Igreja, o altar do Daime e a "Estrela Central" estão sendo preparados também. Na "Estrela", que localiza-se no centro da "Igreja", estão o "Cruzeiro"(6), imagens de Cristo e da Virgem Maria, um rosário que é colocado no "Cruzeiro", vasos com flores e castiçais de vidro, onde são colocadas velas. O Altar do Daime fica no extremo oposto à entrada principal da Igreja.

5. O "Aparelho" deve estar limpo assim como a "consciência" para que o indivíduo faça um "bom trabalho".

6. Crucifixo conhecido popularmente como "Cruz de Lorena" ou "Cruz de Caravaca", formado por duas hastes horizontais ao invés de uma só, e que para a "Doutrina" representa a segunda vinda de Cristo.

Nele encontram-se também o "Cruzeiro", dois recipientes de louça. Antes do início do "Trabalho", os homens encarregados de servir o Daime já estão a postos, após terem transportado o Daime em recipientes apropriados. Ficam também no Altar do Daime, objetos litúrgicos auxiliares como velas, defumadores e copos para o "despacho" (ato de servir) de Daime.

O Hinário é a manifestação ritual na qual participam o maior número de pessoas. Há uma concentração da visibilidade do grupo diante de si próprio. Neste sentido cada gesto, cada atitude é submetida a padrões de comportamento considerados aceitáveis ou não.

No "Hinário", assim como em todos os ritos, os espaços são enfaticamente demarcados. É preciso, neste momento ritual, estabelecer e reforçar o fato de que se entrará numa nova situação existencial efêmera, liminar, onde toda a vida social, seus conflitos, suas alianças e a conduta de todos os membros do grupo, inclusive lideranças, será avaliada dentro da visibilidade social e, fundamentalmente, pelas entidades do plano espiritual presentes na "sessão".

Os participantes, num primeiro momento, posicionam-se nos espaços a eles destinados. De um lado fica o "batalhão" das mulheres, subdivididos em três agrupamentos: casadas, solteiras e "moças" (que inclui mulheres mais jovens e meninas). Do outro, fica o "batalhão" dos homens, também subdividido em casados, solteiros e "rapazes" (incluindo também meninos). Todos são colocados simetricamente em relação a correspondência da subdivisão, ou seja, casados em frente das

casadas, solteiros em frente das solteiras e "moças" em frente de "rapazes". Cada "batalhão" possui seus "fiscais", que são indivíduos que, em razão de seu conhecimento espiritual, atuam de forma a promover o bom funcionamento dos trabalhos.

O trânsito no espaço de cada "batalhão" é vedado aos componentes do outro durante o "trabalho", estando porém em caso de necessidade, por exemplo o atendimento de pais e mães em relação a filhos, submetido a autorização dos "fiscais".

A ocupação das fileiras, obedece a hierarquia espiritual estabelecida, os indivíduos mais desenvolvidos espiritualmente dentro dos padrões grupais situam-se nas fileiras mais a frente, ou seja no sentido transversal, a ocupação das fileiras ocorre a partir de premissas ligadas a "Espiritualidade". Já no sentido linear, a ocupação das fileiras é feita a partir da altura de cada um. Mais baixos a esquerda, mais altos a direita.

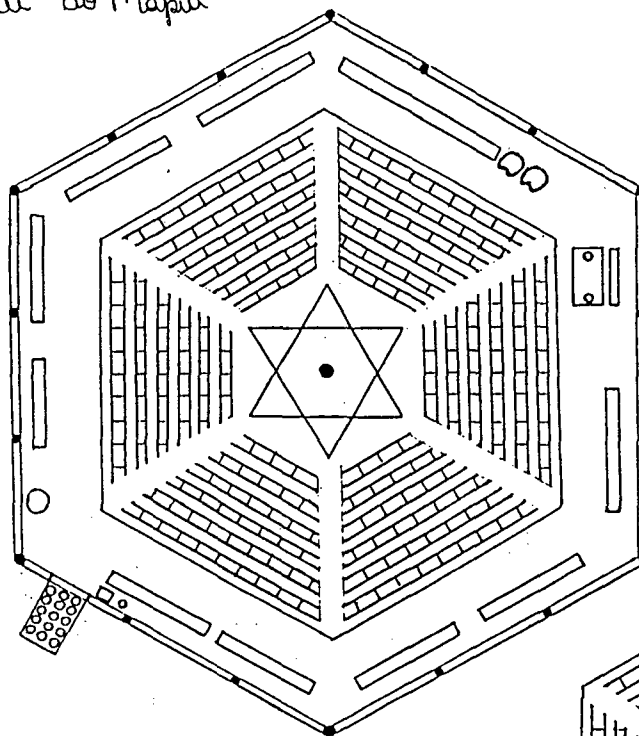
A "Igreja" é hexagonal (Ver Fig.1), seguindo os contornos da "Estrela Central"(7). Esta disposição reforça a idéia de centralização das forças espirituais, ou seja, de convergência do "trabalho" de cada um no todo da "Corrente Espiritual" que é estabelecida. Cada triângulo da estrela ocupado passa a ser uma espécie de núcleo de impulsão para o "trabalho espiritual" coletivo e sua coesão e disciplina determina a força com que está contribuindo para o "trabalho" coletivo. A convergência do trabalho de cada um seria, segundo algumas interpretações, concentrada na Estrela Central, onde

7. Estrela entalhada em madeira que situa-se no centro da "Igreja".

Figura 1

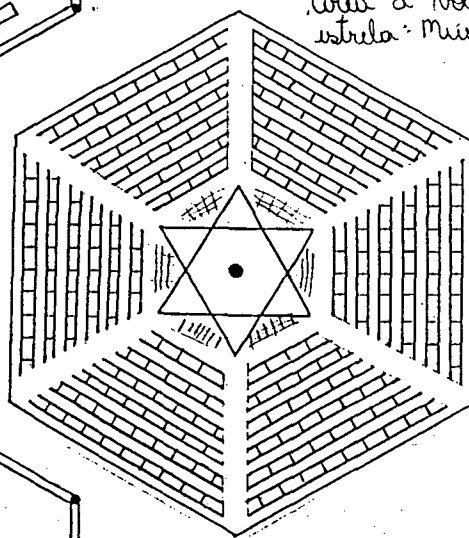
Planta baixa da "igreja"
do "Céu do Mapia"

descanso
das
crianças

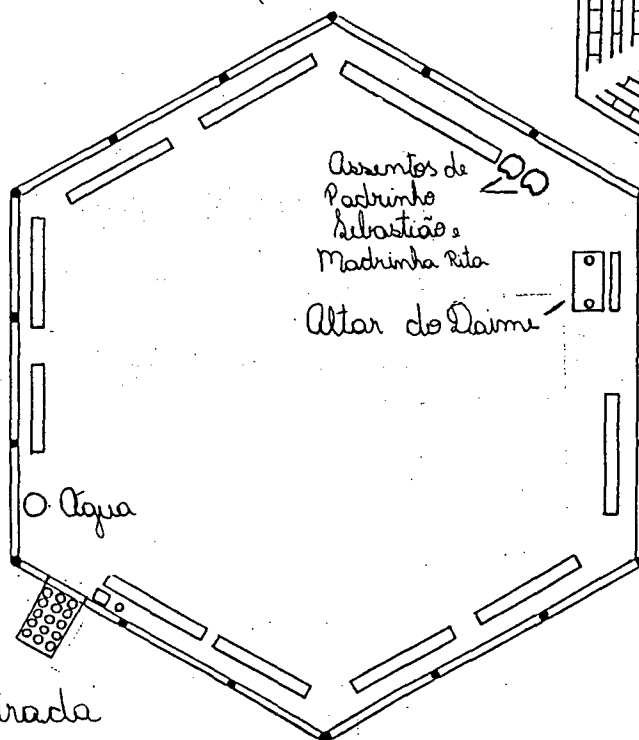


Espaço do "bailado" e
mesa em forma de
estrela

Área à volta da
estrela: músicos



Espaço de descanso
e circulação



Assentos de
Padrinho
Sebastião e
Machinha Rita

Altar do Daima

Água

Entrada

ficaria armazenada e de onde fluiria para Universo.

Para a "Abertura" do "Hinário" é rezado o "Terço" cristão, lida a prece "Consagração do Aposento" e, logo após, os "Batalhões" são convocados a formar filas para tomar o Daime, cada fila em seu lado respectivo e colocada ao lado do "Altar do Daime". Em silêncio, homens se perfilam à esquerda do "Altar", à direita da entrada da "Igreja", e mulheres à direita do "Altar", à esquerda da entrada da "Igreja". O Daime fica em dois recipientes de louça, um de cada lado da mesa do "Altar". Os utensílios que irão entrar em contato direto com o Daime, copos para medir e copos para servir, por exemplo ficam cobertos por um pano branco até que sejam utilizados. No "Altar do Daime" ficam dois homens que servem o Daime e que devem ficar em absoluto silêncio. Eles olham a pessoa e estabelecem mentalmente qual a quantidade que irão "despachar" (as quantidades variam mais entre adultos e crianças). O indivíduo deve fazer o sinal da cruz antes ou depois de tomar o Daime, com a mão ou com o copo cheio. Há pessoas que fazem outros gestos próprios e a recomendação é que o copo seja esvaziado totalmente, de um só gole, o que nem sempre acontece, pois algumas pessoas tomam aos poucos. Após, a pessoa não pode mais deixar a "Igreja" sem o consentimento dos "Fiscais". Em geral, os participantes colocam-se em suas posições nas fileiras demarcadas ou ficam ao redor da área própria a espera do início do "Trabalho". Pendurados em locais visíveis estão colocadas placas de orientação⁽⁸⁾. Durante o

8. "Renda às Ordens do Fiscais" e "Altar do Daime". eram as duas existentes na época.

ritual a atividade corporal dos participantes é o "Bailado". O "Bailado" consiste numa movimentação rítmica repetitiva do corpo, na qual a pessoa deve acompanhar o movimento coletivo sincronicamente, deslocando-se conforme o ritmo dos "Hinos" e o movimento do grupo. Há três gêneros de "Bailado", a valsa, na qual o tronco se desloca enquanto os pés ficam quase fixos, a marcha, no qual os pés se deslocam e o corpo os acompanha e a mazurca, na qual o indivíduo realiza um movimento de 180 graus, colocando num primeiro momento de frente para sua esquerda e num segundo momento de frente para sua direita. O "Bailado" é realizado individualmente dentro de pequenos retângulos traçados no assoalho da "Igreja". E é recomendado que cada um "fique firme no seu lugar". Didaticamente, o espaço demarcado estabelece os limites do deslocamento pessoal tanto do ponto de vista físico quanto simbólico. Facilitando o aprendizado da mecânica do "Bailado", assim como indicando que ali o indivíduo tem seu próprio espaço para "trabalhar espiritualmente". A atividade rítmica do "Bailado" é acompanhada pelo soar dos "maracás". Os "maracás" são instrumentos de percussão, confeccionados com uma lata de mantimentos, um cabo e esferas metálicas, cujo impacto no interior da lata, acompanha o ritmo dos "Hinos" e sugere o movimento de tropas militares em marcha..

A harmonia do "Bailado" é controlada pelos "Fiscais". Eles orientam os participantes em todos os aspectos, garantindo o bom andamento dos "trabalhos". Os "Fiscais" são os "Guardiões" do "trabalho" Eles orientam as

fileiras quanto a composição, disposição e harmonia. Deslocam os participantes para ocuparem eventuais claros, acompanham os "novatos" que querem retirar-se da Igreja, observam o grupo, procurando manter a "Força" da "Corrente". Eles assistem também as pessoas que estão em "apuro", ou "apanhando do Daime" e que necessitam de acompanhamento espiritual mais intenso, como no caso de "atuações" de espíritos, que podem ocorrer(9).

No "Hinário", os indivíduos estão postados de forma convergente na direção do centro da "Igreja", em torno dos símbolos de poder e em torno de si próprios. Voltados todos para o Centro da Igreja, homens e mulheres entoam "Hinos", a uma só voz, de memória ou consultando seus "Cadernos de Hinos". O som converge para o interior do hexágono formado pelas filas de homens e mulheres, criando a sensação de uma única voz cantante. O conteúdo dos "Hinos" roteiriza simultaneamente seu desenvolvimento cronológico, e a vida daquele que os "recebeu", reunindo "passagens" de sua trajetória no "Caminho da Luz". Durante o Hinário só pode haver interrupção para corrigir ritmo ou tonalidade, o que pode confirmar seu caráter mântico e seu papel na transposição dos limites da consciência imediata(10).

A roteirização da vida do "dono do Hinário", ou aquele que "recebeu" os "hinos" do "Astral", pode ser projetada para a vida de cada um dos participantes do rito

9. A possessão ou "atuação" de espíritos é admitida mas não encorajada, durante os "Hinários".

10. Cfe. Lex, 1979.

porque reúne alusões às dificuldades de viver "neste Mundo Pecador", aos "obstáculos" que é preciso enfrentar para "receber" a "Santa Luz", como se deve agir para com os "irmãos", etc. Nos "Hinos", segundo os daimistas, está "todo o ensinamento".

No decorrer do "Hinário", intermitentemente são saudados as entidades do plano espiritual, "ligadas a Doutrina". Um membro do grupo invoca: "Viva o Divino Pai Eterno! Viva a Rainha da Floresta! Viva Jesus Cristo Redentor! Viva Todos os Seres Divinos! Viva Toda Irmandade!", um segundo membro continua: "Viva o Santo Cruzeiro! Viva o Dono do Hinário!". Outras saudações são admitidas, por exemplo, "Viva São João Batista!", "Viva os Aniversariantes!". A cada exclamação, o restante do grupo responde: "Viva!". No decorrer do "Primeiro Tempo" do "Hinário", o Daime é tomado mais uma vez, aproximadamente após duas ou três horas antes do "Intervalo", que ocorre em geral na metade numérica do total dos "Hinos" do "Hinário" que está sendo cantado.

Por volta da meia-noite, o "Hinário" é interrompido para o "Intervalo", quando o "Presidente" do "Trabalho" anuncia "Fora de Forma". O "Intervalo" dura aproximadamente uma hora e neste período, homens e mulheres podem conversar. Imediatamente após o anúncio do "Intervalo" homens e mulheres ficam na "Igreja" ou arredores sentados, conversando em voz baixa ou "mirando". Gradativamente, a maioria dirige-se para suas casas para tomar chá e descansar. Após o "Intervalo", começa o "Segundo Tempo", que é quando, geralmente, entram em

ação os músicos(11). No "Segundo Tempo", os "despachos" de Daime podem ser em número de dois ou três, de duas em duas horas, ou conforme a "Força do Daime", de três em três, a critério do "Presidente". O "Hinário", então estende-se até o amanhecer, sendo completado, quando mais curta for sua execução, por "Hinos" de outros "Hinários".

O encerramento do "Hinário" ocorre a partir da "ordem" do "Presidente" do "Trabalho", que indica aos "puxadores" o início da prece final, composta de três "Ave Maria" e três "Pai Nosso" alternados e um "Salve Rainha". Após, o "Presidente" invoca: "Em nome do Divino Pai Eterno... da Rainha da Floresta... de Jesus Cristo Redentor...do Patriarca São José... e de Todos os Seres Divinos da Côrte Celestial, com as Ordens de Nosso Mestre Império Juramidan, estão encerrados nossos trabalhos, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas!...", responde o grupo: "Para que sempre seja louvada Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda Humanidade". Cada um se benze e faz o sinal da cruz. Já está amanhecendo, as pessoas procuram se cumprimentar e indagar sobre o "trabalho". Este momento é muito significativo e acompanhado de sorrisos e expressões de satisfação. O mundo vai se reorganizando aos poucos, retomando sua forma cotidiana. A "Batalha" acabou por enquanto, e todos voltam a suas tarefas diárias após o descanso.

11. Apesar de não ter reunido dados suficientes para afirmar, posso indicar que a "chegada" das entidades do plano espiritual ocorre prioritariamente no "Segundo Tempo" do "Hinário".

Rito: O "Campo da Batalha"

O rito, obedece às determinações da "Espiritualidade". O indivíduo que participa dos eventos rituais relativiza seu controle pessoal sobre a experiência espiritual e social a partir da observância das normas e procedimentos recomendados. Esta relativização do controle, que passa a ser exercido concomitantemente a partir da ação do Daime e pela "Corrente Espiritual", permite uma mudança radical na percepção espacial, social e simbólica do indivíduo. O indivíduo está social, cultural e simbolicamente "destinado" a enfrentar o que está submerso na "Espiritualidade" e que o Daime faz emergir. No entanto, para este enfrentamento, cada um faz parte do "Exército da Rainha", estando assim "protegido", fazendo parte de uma "Irmandade" que está na "Batalha". Neste momento, ele é guerreiro. Sua guerra de "Doutrinação" e "Salvação" não objetiva destruir, mas transformar, integrar, e dar sentido a sua luta diária para "limpar-se" da "sujeira" dos atos e pensamentos que contradizem os procedimentos recomendados.

"Entrar na Batalha", "alistar-se no Exército da Rainha" é reconhecer esta identidade espiritual, é praticar este engajamento, é acreditar, "ter fé", "ter confiança", é moldar seus comportamentos para se adaptar aos princípios doutrinários, suporte da transformação pessoal.

No rito, o sentido da "Espiritualidade" solidifica-se como uma confirmação de que a luta é coletiva, e cada um

deve fazer o seu papel, cumprir sua missão. O que o conhecimento oral partilhado reuniu e transmitiu passa a ter força de "verdade".

A Projeção dos Elementos do Rito no Cotidiano

Todo relato pessoal, no "Céu do Mapiá" entra neste campo simbólico e metafórico. E, nesta condição, passa a ser encarado e interpretado. Como vimos, os membros da "Comunidade" partem do princípio de que tudo que ocorrer no Mundo Visível é um reflexo do que está ocorrendo no Mundo Invisível. Os planos espirituais são muitos e os "seres" que habitam em cada um deles tem individualidade, ou seja, sentimentos, caprichos, indiossincrasias. Por isso, cada relato organizado no mundo da vida diária pela leitura pessoal ou coletiva, passa a estar em foco, passa a fazer parte de um campo visual, sutil e fundamental para o "devir" do grupo. Cada ocorrência pode indicar uma mensagem sobre o futuro e nada deve ser desprezado. Assim se produz uma ênfase profunda a cerca de cada um. Pois cada um que chega ao "Céu" pode ser mais um dos "escolhidos", indicados pelo Apocalipse de São João.

É neste ambiente simbólico que se organizam os significados da vida cotidiana. Cada ato, cada ação são submetidos ao crivo do grupo de forma visível ou não. O Carma de cada um, como vimos anteriormente, determina a inexistência da idéia de acaso. Tudo passa a ter um sentido, explícito ou

oculto, uma motivação transcendente, desde os atos inseridos no processo ritual até aqueles que garantem a sobrevivência da "Comunidade". Por isso, as recusas pessoais em relação ao desprendimento, a ajuda ao "irmão" que precisa, a desobediência aos pais e aos mais velhos não é reprimida de forma ostensiva. Tudo que o indivíduo realiza no mundo da vida cotidiana refletirá espiritualmente. Todo o ato refletirá na vida espiritual do indivíduo positiva ou negativamente, possibilitando que ele conheça as noções de harmonia e conflito.

Como vimos, no universo de significados do campo do cotidiano encontram-se vários elementos que reproduzem os valores do cristianismo espiritualista. Preparação pessoal e coletiva, "doutrinação" de outros "seres", "caridade" e "Salvação" estão presentes o tempo todo, fazem e refazem os caminhos pessoais e coletivos, produzem interpretações e reinterpretações dos relatos pessoais, constroem e reconstróem os mitos grupais, como motivadores de uma profunda transformação de personalidade. Todos voltam estas motivações para o advento da "Nova Jerusalém", que, para o grupo, está sendo construída materialmente na Amazônia. Entendem que o "Poder" de concretizar a profecia joanina do Apocalipse está nas mãos do Padrinho Sebastião e daqueles que com ele "seguirem no caminho". No seu "Hinário", denominado "Nova Jerusalém", Padrinho Sebastião recebe "Hinos" que confirmam a convicção grupal.

A construção material da "Nova Jerusalém" é

impulsionada também pelos eventos seculares. A "Comunidade" é antes de qualquer outra formulação, uma "Irmandade". Todos devem estar sempre dispostos a ajudar o "irmão". Este comportamento é preconizado na tradição oral, no processo ritual, enfim, em todos os eventos que motivem a visibilidade das premissas da vida social. Todos são "irmãos", pois todos são "filhos do Pai Eterno", o que significa que todos devem se ajudar. "Quem tem pão, quem não tem tira" é a máxima motivadora das relações sociais. Os mais velhos ensinam aos mais jovens, os nativos orientam os "visitantes", os mais experientes instruem os "novatos". Todos tem que "apanhar para aprender", definição que é válida para todos os campos da vida, tanto o social quanto o ritual. A "Irmandade" é o símbolo desta ajuda mútua. As hierarquias sociais transcendem, neste sentido, o campo da distribuição dos bens. Não são as regras sociais que determinam, em última instância, o "merecimento" de cada um, ou seja, o reconhecimento na hierarquia não está ligado exclusivamente à contribuição que a pessoa dá para o grupo do ponto de vista material.

As formas da vida social, então correspondem nas suas motivações primordiais, ao "Saber" que emerge dos ensinamentos da própria "Doutrina", que, por sua vez, correspondem à sistematização dos ensinamentos do próprio Daime, transmitidos pela "Rainha da Floresta", a Virgem da Conceição ao Mestre Irineu e depois complementados pelo dinamismo da própria estrutura interpretativa da vida espiritual desencadeada pelo "Trabalho Espiritual". Neste

sentido, como líderes espirituais e seculares, os "Padrinhos" tem um papel exegético de profunda significação. Eles manifestam novos procedimentos e orientações que realimentam o universo simbólico-cultural, sem com isso pretender alterar a imutabilidade da vida espiritual. Esta intervenção exegética, que manifesta-se nos campos ritual e social, está sempre em consonância com as mensagens recebidas do "Astral", que se por um lado é incorpóreo, e, por outro, é a "Verdade", ou o verdadeiro motivador da existência humana. A "Nova Jerusalém" é originária do "Astral", enquanto mensagem profética e projetiva do grupo. Há uma convicção de que onde estiver sendo construída, lá não haverá "ilusão", porque as motivações dos indivíduos estarão imbuídas do sentimento de "divindade" presente em cada um. Entre os "chamados", apenas os "escolhidos" terão seu lugar assegurado na "Nova Jerusalém" o que implica que somente o "tempo", principal campo simbólico do "sistema de merecimento", poderá separar o "povo escolhido".

O mundo da vida diária encontra assim um sentido radical dentro do "complexo da Salvação", pois nele também se manifesta o "merecimento", nele também se manifesta a "firmeza" e a "escolha".

Apesar da "Espiritualidade" governar o mundo da vida diária, este possui o "filtro" da visibilidade social que também "sinaliza" aos líderes quem está pronto para participar dos ritos de envolvimento mais profundo, que fazem parte do campo íntimo de cada um e não são públicos. O "Mundo da

Ilusão" é ao mesmo tempo, o "mundo lá de fora" e a "ignorância" dos que são "rebeldes" "dentro da própria "Comunidade". A "Comunidade", tanto do ponto de vista ritual quanto social, em última análise, é o local onde os "irmãos" demonstram seu desenvolvimento e consolidam seu "merecimento", e onde os significados do rito se estruturam e se movem, pois os comentários sobre as ocorrências do "Hinário", assim como de qualquer outro "Trabalho Espiritual", são abundantes e colocam o rito na visibilidade grupal.

CAPITULO V

DAIME: UM "SER DIVINO"

EU VIVO NA FLORESTA

Eu vivo na floresta
Eu tenho os meus ensinios
Eu não me chamo Daime
Eu sou é um ser divino

Este tão grande amor
é para todos os meus irmãos
Os ensinios da Rainha
E o Mestre Juramidan

Eu sou um ser divino
Eu venho aqui para te ensinar
Quanto mais puxar por mim
Mais eu tenho que te dar

Meus amigos e meus irmãos
Todos vão gostar de ver
Que aqui neste salão
Tem muito que se aprender

Muito eu tenho que te dar
Também tenho para te dizer
Quem tem dois olhos enxerga
Mas os cegos também vêem

Aquele que não aprender
é porque não presta atenção
Muito terá que sofrer
Aqui na reunião

Os ensinios da rainha
Todos Eles são divinais
Eles são das cortinas
Lá do alto do astral

O Mestre e a Rainha
Eles tem um grande amor
Eles estão fazendo paz
Como Cristo redentor

Eu te entrego estes ensinios
Como que seja uma flor
Gravai bem no teu peito
Este tão grande amor

Jesus Cristo veio ao mundo
E sofreu até morrer
Mas deixou os seus ensinios
Para quem quiser aprender.

(cont.)

fim.

("Hino" 6, do "Hinário" "O Justiceiro",
de Sebastião Mota Melo)

As duas plantas que dão origem ao Daime são o "Jagube" (*Banisteriopsis Caapi*) e a "Folha Rainha" (*Psychotria Viridis*). Estas duas plantas, consideradas pelo grupo "Plantas de Poder", são encontradas em toda Amazônia Ocidental. Grande número de grupos indígenas e mestiços (Harner, 1976) desenvolveram concepções significativas a cerca do caráter divinatório destas plantas, como fontes de saber e poder, alicerçando suas cosmologias nas experiências vividas com o uso ritual e sagrado de substâncias elaboradas a partir delas. Muito embora a utilização da *Banisteriopsis caapi* ser mais extensiva, sendo a *Psychotria viridis* utilizada como aditivo nestes outros grupos, dentro da "Doutrina do Santo Daime" as duas são utilizadas exclusivamente e tratadas simbolicamente como complementares.

No Brasil, como vimos, sua introdução pode ter se efetivado a partir de migrações de grupos indígenas entre as fronteiras territoriais. No entanto, sua utilização por segmentos não-indígenas da região deve ter sido inaugurada no início do século, quando o trânsito internacional aumentou sobremaneira a partir da ocupação da região.

Como plantas da mata, o "Jagube" e "Folha Rainha", localizam-se em nichos nos quais crescem determinados grupos de plantas. Hoje, encontrar "Jagube" e "Folha Rainha" na floresta é tarefa difícil, principalmente em razão das queimadas para implantação de campos de criação de gado na Amazônia, intensificada nos últimos anos. Esta dificuldade que podemos identificar como autêntica escassez está levando os

grupos usuarios a desenvolverem técnicas de cultivo que possibilitem uma produção sistematica e extensiva e permitem um estoque estavel para o uso contínuo(1).

Podemos observar que no "Ceu do Mapia", a utilização das plantas cultivadas é residual, talvez em razão da riqueza da flora da região, ainda preservada. Durante os dois "Feitios" presenciados no "Ceu do Mapia", observamos que a maior parte do "Jagube" e "Folha Rainha" utilizados provinham da própria mata.

O "Jagube" pode medir até trinta metros de comprimento e em sua base pode ter até trinta centímetros de diâmetro, segundo relatos. Eventualmente a retirada de um pé de "Jagube" requer muita habilidade e coragem. Subir em altas arvores, enfrentar enxames de insetos, espinhos ou animais selvagens, são eventos que fazem parte da rotina dos "Grupos de Busca".

A "Folha Rainha" é uma arvore de pequenas proporções. Assim como o "Jagube", coleta-se a "Folha Rainha" tanto em área silvestre como em campos cultivados. Em relação à coleta de "Jagube", a coleta da "Folha Rainha" na mata é considerada menos trabalhosa, no entanto, comenta-se que ha maior escassez da planta na região.

Para o grupo, o "Jagube" e a "Folha Rainha" "reinem" sobre as outras plantas da floresta, por isso, os locais onde são encontradas, silvestres ou cultivadas, são denominados "Reinados". Estes "Reinados" são localizados pelos individuos

1. Entre grupos indigenas também há cultivo de "plantas sagradas".

mais experientes em seus percursos na mata ou a partir de informações fornecidas por terceiros.

Para procurar os "Reinados" e mapeá-los, são constituídos os chamados "Grupos de Pesquisa", formado em geral por 4 a 5 homens fixos, que investigam permanentemente informações recebidas, deslocando-se para regíes indicadas por moradores locais ou em trânsito. Para fazer parte do "Grupo de Pesquisa", o indivíduo precisa estar preparado física e espiritualmente.

Encontrar um "Reinado" tem um significado especial, pois diz-se que somente um indivíduo suficientemente desenvolvido espiritualmente consegue. Inclusive, no caso do "Jagube", argumenta-se que somente bem preparado, o indivíduo consegue "ouvir o chamado do Jagube". O indivíduo não-preparado pode "pisar no Jagube e não perceber", como dizem os daimistas.

Após o mapeamento dos "Reinados", e caso seja necessário realizar um "Feitio" de Daime, entram em ação os "Grupos de Busca". Os "Grupos de Busca" realizam a tarefa de coleta e transporte do "Jagube" e da "Folha Rainha". Em geral, são formados por aproximadamente 10 homens que levam de 10 a 12 dias para concluir a tarefa. Enquanto os "Grupos de Pesquisa" atuam tanto na procura de "Jagube" e "Folha Rainha", os "Grupos de Busca" são designados para coletar cada planta separadamente, dividem-se em "Equipe do Jagube" e "Equipe da Folha". Os grupos são recrutados a critério das lideranças da comunidade.

A coleta e o cultivo das duas plantas e responsabilidade de uma equipe de pessoas da "Doutrina", denominada "Grupo do Daime Eterno", encarregada também do fornecimento do Daime para as outras "Igrejas".

"Força" e "Luz": Os Espíritos Guardiões e a Síntese Cosmológica

A "Força" do "Jagube" e a "Luz" da "Folha Rainha" correspondem, na visão grupal, a duas entidades do plano espiritual que fundamentam sua cosmologia.

Estas entidades que figuram no complexo simbólico personificado, e que "habitam" o Daime, são o "Mestre-Império Juramidan" - "Juramidan", para o grupo, é uma expressão sintética que reúne o todo (Cosmos-Jura-Pai), ou seja a fonte do poder espiritual e o coletivo (Sociedade-Midan-Filhos), a força da luta dos espíritos encarnados - e a Virgem da Conceição, ou a "Rainha da Floresta". Estes dois "seres", do mundo espiritual, representam as duas fontes principais das motivações grupais no que se refere as formas de abordar a vida espiritual. Como "espíritos guardiões", o "Mestre-Império Juramidan" e a "Rainha da Floresta" deslocam-se no campo simbólico identificados com a "Força" e com a "Luz" respectivamente, que o Daime concede a quem o toma.

As plantas sagradas, utilizadas na elaboração do Daime, podemos dizer, correspondem materialmente as duas entidades espirituais, constituindo-se na sua concretização

rísica, e na identificação dos dois princípios reprodutivos, um masculino, outro feminino.

Daime: "Força" e "Luz" em Comunhão

O Daime é, fundamentalmente, a síntese-comunhão dos dois princípios força-masculino e luz-feminino e é desta fusão operada pelo cozimento no fogo e na água que nasce sua natureza superior em relação às outras plantas. "Força" e "Luz", representam, neste sentido, dois princípios totalizadores e sintéticos ao mesmo tempo. E não haveria, na visão grupal, transposição do mundo visível se os dois não estiverem presentes. Esta presença está também contemplada no próprio advento da elaboração do Daime no que se refere aos procedimentos rituais da "Doutrina". O Daime, dizem os daimistas, abre as portas de "planos mais elevados" da "Espiritualidade" por suas qualidades intrínsecas, e, fundamentalmente, pelo acesso que dá ao "Astral", tornando visível o Mundo Espiritual. Tudo que se relaciona com o Daime do ponto de vista ritual é "consagrado", ou seja, cercado de procedimentos pré-definidos, "encaixados" no sistema cosmológico.

A "Dieta"

A preparação para tomar o Daime começa pelo menos com três dias de antecedência. Homens e mulheres não praticam

relações sexuais, evitam comidas gordurosas e bebidas alcoólicas(2). A dieta alimentar usual do grupo já reflete o cuidado com as comidas condimentadas, com a carne em excesso, tendo como base, arroz, feijão, farinha, legumes, frutas e cereais. As pessoas procuram evitar qualquer tipo de alimentação nas 5 horas imediatamente anteriores aos "trabalhos espirituais" com o "Daime". No que se refere a dieta sexual, a mais importante do ponto de vista ritual, a frequência dos "trabalhos", proporciona uma abstinência prolongada e que, dentro das convicções grupais, representa um estímulo para proporcionar a elevação espiritual. A "dieta" pode significar a conversão do "aparelho", num "depositário" sagrado do Daime, e dos espíritos que estão nele, na medida em que colabora na "limpeza do aparelho".

No entanto, em seus "Hinários", os mais velhos afirmam que para tomar o "Santo Daime" é preciso fundamentalmente "pureza no coração". Um informante, quando lhe perguntei sobre a dieta alimentar, afirmou que não se deve "encher o bucho", mas que o que realmente importa é a "consciência", "se ela está limpa tudo é primor".

Tomar o Daime: Comportamento e Significado

O ato de ingestão é considerado muito significativo. Formas e quantidade ingeridas são percebidas e até mesmo mapeadas. Os gestos pessoais não são regulamentados, não

2. Que no "Céu do Mapiá" são praticamente inexistentes.

obstante terem algumas regras básicas: devem ser profundamente respeitosos, é preciso guardar silêncio e reverência. Como vimos, o copo deve ser totalmente esvaziado e, antes ou depois de ingerir, o indivíduo deve benzer-se. Os efeitos começam a ser percebidos, em geral, aos quarenta minutos posteriores, variando este período de pessoa para pessoa, conforme especificidades pessoais. Todos que participam do ritual devem tomar e "se firmar no seu lugar", que significa ocupar sua posição no rito e "entrar na corrente". Após tomar o Daime não se pode cruzar braços e pernas, gesto que "interrompe a corrente espiritual", além de indicar desrespeito ou relaxamento, não tolerados. Nos "trabalhos" cada dose de Daime tem aproximadamente 70ml. O número de vezes que é tomado não é limitado. Quem define a dose adequada para cada um são os homens que servem o Daime. A guarda e a manipulação do Daime é confiada aos "Feitores" e seus auxiliares, e é exclusividade masculina, talvez porque os homens não estejam sujeitos a infertilidade provisória, representada pela menstruação, como vimos anteriormente. Aos "fardados", é recomendada a ingestão de Daime constante e coletiva. Aos "novatos", desde que não seja um "Trabalho de Cura", é facultado o número de vezes em que devem tomar. Em suma, "tomar o Daime" é um ato cerimonial de profunda significação, cuja motivação deve ser, segundo a visão grupal, espontânea.

"Peia": a "Surra" do Daime

Se de um lado, é preciso respeitar as regras rituais estabelecidas para tomar o Daime, de outro, é preciso estar preparado para recebê-lo interiormente. Não ter a consciência "limpa" e "pureza no coração" é deixar ao Daime a função de "limpeza" espiritual. O vômito, a diarreia e outros eventos de contradição pessoal do cotidiano do indivíduo indicam que ele não estava preparado suficientemente para tomar o Daime. Quando "provoca" (3) ou defeca, o indivíduo está "botando pra fora as coisas ruins que tem dentro de si". O grau de intensidade do vômito ou da diarreia, ou mesmo de outras sensações desagradáveis experimentadas delimitam o campo da "Peia". A "Peia" é, no campo ritual, um revés espiritual encarado como um sinal de que o indivíduo não estava preparado para receber o Daime e poder entrar nas dimensões espirituais que ele dá acesso. No plano social, a "Peia" é um evento onde a sensação de "caos" ou desequilíbrio pessoal é sentida pelo indivíduo que "se atrapalha" em suas obrigações ou tarefas cotidianas, não conseguindo cumpri-las satisfatoriamente. No respeito à "Dieta", no plano físico, assim como na afirmação cotidiana dos ensinamentos doutrinários, está a chave da "miração". Neste sentido, a "Peia" pode ser encarada como uma ocorrência incontrollável destes reveses e estende-se, da mesma maneira, à vida diária, onde a palavra "Peia" classifica também eventos de contrariedade e fracasso.

Por outro lado, a "Peia" é considerada tanto quando se manifesta no ritual, quanto quando se manifesta na vida

3. O vômito é identificado pelo verbo "provocar".

diária, como um evento passageiro, no qual o indivíduo recebe um "sinal" de que precisa aperfeiçoar-se. Neste sentido, a "Peia" dimensiona o sofrimento existencial como uma "limpeza" que, no entanto, pode ser frustrada pela falta de vontade do indivíduo em abrir mão de suas convicções próprias a cerca da Vida Espiritual.

As duas entidades que representam os princípios reunidos na preparação e na utilização do Daime, o "Mestre- Império Juramidan" e a "Rainha da Floresta", estão presentes permanentemente no universo simbólico do grupo(4). Num certo sentido, o "Mestre- Império Juramidan", a "Rainha da Floresta" e "Marachimbé" são "guardiões" da "Espiritualidade" e tem papel "ensinador". Por outro lado, nos "Hinários", o "Mestre- Império Juramidan" é sempre identificado com a face imperativa dos comportamentos doutrinários, ou seja, aquilo que não dá margem de escolha dentro da possibilidade de purificação. O "Mestre", como é geralmente referenciado, sempre ensina o que deve ser feito para que os irmãos possam desenvolver-se espiritualmente. Já a "Rainha da Floresta" guarda dentro de suas mensagens os ensinamentos inciáticos evolutivos, o que não quer dizer que os ensinamentos do "Mestre" não conduzam a evolução espiritual e sim que seu papel simbólico está mais ligado a preparação, a superação da "mentiras do mundo da ilusão". Enquanto o Mestre "manda", a "Rainha da Floresta", ou a Virgem da Conceição "mostra". Volta aqui a relação entre os

4. Há, ainda, outra entidade do plano espiritual, não investigada a fundo neste trabalho, denominada "Marachimbé", que atua em casos de "rebeldia" individual ou grupal, ou seja, na não-observância dos pressupostos doutrinários.

princípios masculino e feminino, o "Mestre" dá a "Força", a "Rainha da Floresta" traz a "Luz". O "Mestre" zela pela disciplina pessoal dos "irmãos", afere merecimentos, observa deveres. Ele tem várias faces espirituais, ele ensina, disciplina e orienta. O Mestre, por outro lado, teve uma "passagem" pelo plano físico, encarnado no Mestre Irineu, deixando na memória grupal também "modelos" comportamentais para a vida material, como vimos anteriormente. Suas palavras, "mirações" e atitudes formaram um substrato referencial que não só influencia comportamentos como também cria um sentimento de aproximação afetiva e sagrada que projeta-o como figura mítica da "Doutrina". Nos relatos relativos ao acesso ao "Palacio Juramidan", é recorrente que é ele que está à espera da pessoa que consegue ultrapassar as provas e tem "merecimento" para chegar aos mais altos planos espirituais. Ele é o símbolo do progresso espiritual, do reencontro íntimo, da iluminação pessoal. As provas físicas e espirituais que é preciso enfrentar para alcançar os planos superiores e a "Salvação", se originam dele e são por ele avaliadas, no "Astral". Por outro lado, os ensinamentos do "Mestre" não estão restritos a "Espiritualidade", a "Batalha" continua no plano material, onde há "rebeldia", "inveja" e "calúnia", onde cada um mostra o que aprendeu, onde os que não "vêem" na "Espiritualidade" podem ver no dia-a-dia. Mestre Irineu narra, segundo a visão grupal, em seu "Hinário" o caminho que percorreu para atingir os mais altos planos espirituais. Por extensão, cada indivíduo poderá percorrer um caminho

semelhante se for "obediente", se for "humilde", se for "paciente". Não é preciso "mirar" para compreender que os ensinamentos não são exclusivamente voltados para o procedimento individual na "Espiritualidade". O Daime, neste sentido, é agente ativo, "um ser" que conduz para a emergência de uma "percepção espiritual" do Universo, uma "chave" que abre portas para que esta percepção espiritual possa ser usada na vida material. Estas portas depois de abertas estabelecem uma mudança profunda na personalidade do indivíduo que, no entanto, não nega sua biografia anterior, muito pelo contrário, lhe confere sentido, como uma vitória sobre o obscurecimento levado a termo pela "ilusão" da vida material. O "esmorecimento", a "fuga", referenciadas recorrentemente nos "Hinos", são sinais de que o Daime ainda não conseguiu abrir as portas desta percepção espiritual no indivíduo.

Por outro lado, o Daime mostra também aquele que o toma, sua posição dentro de um mapeamento individual e coletivo ao qual todos os indivíduos estão submetidos na sua "passagem" pela Terra.

Como no próprio devir da existência social do grupo, o "Jagube" representa, como princípio masculino, o esforço de aperfeiçoamento, que possibilita ver a "Luz" da elevação espiritual. A "comunhão", representada pelo contato com os "seres celestiais", que significa o supremo momento de "merecimento", está intimamente ligada a preparação pessoal constante, e a "luta" contra as forças obscuras da "ignorância" que, colocadas como obstáculo, impedem esta

"iluminação". A "Folha Rainha", por sua vez, como princípio feminino, envolve em si o sucesso da luta e a visibilidade da vitória sobre as forças obscuras da "ignorância". Não basta a "força" para abrir caminhos, mas também e de forma tão fundamental, a "Luz" para percorrê-los. Cada um dá então, sua contribuição para o desvendamento, para a "Revelação", e não há desvendamento sem a fusão dos dois princípios num só ser, o Daime. Na vida social do grupo, como vimos, o igualitarismo não refere-se somente à distribuição dos bens materiais, como foco principal, mas fundamentalmente na contribuição coletiva que homens e mulheres dão ao "trabalho espiritual".

Um "Ser Divino"

O Daime, de um lado, contém intrinsecamente esta profunda relação com as "bebidas sagradas" que o homem "recebeu" da Divindade. Como entidade incluída no que se poderia chamar de "Panteão" das bebidas sagradas, sua origem remonta ao "Tempo Mítico", que no "Céu do Mapiá" está vinculado estritamente a tradição oral. Não há um mito de origem do Daime, somente um mito de origem da "Linha do Mestre", referenciada na iniciação de Mestre Irineu, conforme já nos referimos. Fala-se de uma origem "Inca", mas aparentemente a comunidade ainda investiga essa possibilidade. Isto, porém, não quer dizer que a "Doutrina" é considerada mais importante do que o Daime, pois foi o próprio Daime que "ensinou" ao Mestre Irineu a utilizá-lo. Podemos sugerir que o

Daime faça parte do "Não-Tempo", da "Eternidade", na qual os eventos não existem, somente o "ser" (Eliade, 1988). Por isso, talvez, o mito de origem¹ identifique o momento em que o Daime passou a fazer parte de uma sistematização específica. Podemos considerar também que até o início da "Missão" do Mestre Irineu, o Daime, ou a substância utilizada por mestiços das fronteiras do Brasil com a Bolívia e Perú, não estava submetido a um sistema de utilização muito abrangente do ponto de vista cultural, fazendo parte talvez de círculos de utilização mais reservados.

O Daime, então, insere-se num primeiro plano, no rol da "substância sagradas" utilizadas largamente na antiguidade e por outros grupos em épocas mais recentes, para promover o acesso a determinadas dimensões da existência humana. Este "despertar", por sua vez, voltado para a sociedade nacional, já ocorrido em outros países (Dolbkin del Rios, 1976; Harner, 1976; Naranjo, 1976), possui uma natureza peculiar, cujo desdobramento está na ação tóxica dos alcalóides contidos nas plantas utilizadas e numa abordagem "espiritualista", na qual estas plantas e as substâncias originadas a partir da manipulação humana, estão incluídas num sistema cosmológico específico. Este sistema, cujo sentido está numa realidade "implícita" e "invisível" ao "olhar" dos sentidos da vigília, configura-se como uma dimensão palpável apenas quando da utilização destas substâncias ou de técnicas de manejo espiritual.

Para os daimistas, a natureza do Daime não se

encerra no campo da "substância sagrada". O "poder" do Daime não se resume ao seu uso puro e simplesmente, mas também a sua "natureza divina". O Daime encontra-se incluído numa rede de significados pontuada pela "divinização" daquilo que, porventura, entre em contato orgânico, ou não. Esta "divinização" é percebida a partir de um conjunto complexo de elementos que articulados pela "Doutrina" e pela tradição oral, o identificam mais propriamente com um "ser divino", que age independentemente da vontade daqueles que o utilizam, fazendo aflorar aquelas forças que aproximam o homem da divindade.

O grupo entende também esta "natureza divina" a partir da convicção de que o conhecimento adquirido pelo Mestre Irineu tem origem na divindade, na medida em que seu saber lhe foi transmitido pela Virgem da Conceição, que lhe teria entregue seus "ensinos". Como evento mitificado, a iniciação de Mestre Irineu, como vimos, representa uma espécie de adaptação da ayahuasca para um contexto não-indígena. Esta adaptação, que pode ter um sentido de "domesticação" é encarada como uma fase evolutiva da "Espiritualidade" que acompanha o Daime, e está sugerida mais precisamente, no método desenvolvido pelo Mestre Irineu, a partir das orientações da Virgem da Conceição, que possibilitaram, ainda a armazenagem do Daime, em contrapartida com o uso imediato após a preparação, ocorrido entre grupos indígenas (Naranjo, 1983).

Por outro lado, há distinções efetivas, que podem

ser relacionadas com a construção da identidade grupal, nas quais o grupo se apoia para afirmar que a única bebida que é verdadeiramente Daime, é elaborada dentro da "Linha do Mestre". Por exemplo diz-se que a condição de autenticidade do Daime está no "encontro astral" com o Mestre, que não ocorreria, segundo a visão grupal, se a substância não fosse Daime.

Como originário de um contato com o "Reino Celestial", onde habitam os "Espíritos de Luz", e, por outro lado, de uma "comunhão" entre os princípios da reprodução da vida, o Daime é um "Ser Divino", uma "Bebida-Mestre", que "limpa", "mostra" e "ensina". Esta "comunhão", ainda, desencadeia o desenvolvimento de relações sociais, constituindo-se também como substância do processo social.

A "Santa Maria" na Perspectiva Daimista(5)

Assim como encaram o "Jagube" e a "Folha Rainha" como "plantas sagradas", e o Daime como um "ser divino" que nasce de uma comunhão física e espiritual dos princípios contidos nelas conseguido através do rito, os daimistas reconhecem que, também a *Cannabis sativa* é uma "planta sagrada", cuja natureza é divina e cuja utilização deve ser feita a partir do uso ritualizado. A *Cannabis sativa* é conhecida entre os daimistas, neste sentido, como "Santa

5. Por ser assunto de extrema importância e exigir uma pesquisa profunda e cuidadosa, deixo de, neste trabalho, enfocar o assunto exaustivamente.

Maria".

O uso ritual da "Santa Maria", denominado pelo grupo "pitar" faz parte do conjunto de elementos simbólicos introduzidos pelo encaixe exegetico representado pelo Padrinho Sebastião. O "pito" foi integrado às convicções grupais a partir de um entendimento a cerca do uso das "plantas de poder", que a divindade teria colocado a disposição dos seres humanos para que cumprissem a jornada do retorno. Neste sentido, argumenta a exegese grupal que é a forma de uso das "plantas de poder" que define a natureza das forças que elas colocam em movimento. Por isso, a "Santa Maria" é acompanhada de muita cautela e reserva(6) e pode ser incluída, cosmologicamente no campo do papel de "Doutrinação" que pode assumir na medida em que seu uso na sociedade abrangente é considerado "profano".

A "Santa Maria" e a "Doutrinação"

Até aqui vimos que a "Espiritualidade" é uma dimensão do Cosmos onde são organizados os significados da relação entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível a partir das orientações e dos procedimentos doutrinários recomendados, e, ainda, confirmada no processo ritual. Neste perspectiva, podemos situar a "Doutrinação" dos espíritos como uma condição

6. O grupo passa a usar a "Santa Maria" somente após submetê-la a testes. Estes testes duraram três anos e foram realizados por um grupo fixo de indivíduos mais experientes e que confirmaram sua "natureza divina", como entidade da "Espiritualidade".

para a construção de uma dimensão material e espiritual que contribua para o bem-estar coletivo. Neste sentido, a "Doutrinação" dos espíritos, que pode ser encarada como um "recrutamento" para o "Exército da Rainha da Floresta" e o acesso a possibilidade de obtenção da proteção dos espíritos guardiões do Daime sugerem uma pista de explicação para o uso ritual da "Santa Maria", no âmbito do grupo.

Como vimos, cada "irmão" é um "agente da Salvação" de seus semelhantes, ao engajar-se no "Exército da Rainha". Sua ação doutrinária é desencadeada no campo da "Espiritualidade", cuja localidade é determinada concentradamente pelo processo ritual. Como vimos anteriormente, o Mundo Invisível ganha, através da "miração" uma visibilidade profundamente significativa. A esta visibilidade podemos atribuir o sentido do "conhecimento", para os daimistas. É através dela que se vai conhecendo a "Espiritualidade". Por isso o engajamento na "Doutrina" é visto também como resposta ao "chamamento" do conhecimento espiritual, que é íntimo e para o qual o indivíduo não tem resposta "a priori". Para o grupo, "cada um tem sua forma de "chegar" até a "Doutrina". Seja misticamente, pela fé, seja pela doença, seja pela busca de conhecimento, seja por curiosidade, todas as formas são encaradas e reduzidas a uma só motivação, aquele que chega foi "chamado" pelo Daime.

Esta premissa estabelece uma base de abordagem do papel que a "Santa Maria" assume dentro da exegese do Padrinho Sebastião.

O grupo encara os usuários da *Cannabis sativa* em circunstâncias não-rituais na sociedade nacional como "maconheiros", ou seja, espíritos dominados por entidades ambíguas (Exús e Pomba-Gira, por exemplo), e que obscurecem o "caminho de conhecimento" que a "Santa Maria" pode proporcionar.

Como "maconheiros", então, entende-se as pessoas que mergulham no plano espiritual, sem, no entanto, compreender a verdadeira natureza de sua experiência, ignorando inclusive os perigos desta "abertura" inconsciente a forças espirituais desconhecidas.

Há uma concepção legitimadora a cerca do "poder espiritual" da "Santa Maria", que nasce das seguintes vertentes: em primeiro lugar, situa-se, como já nos referimos, na afirmação de que o que importa é a forma de utilização da "plantas de poder" e não sua natureza intrínseca, que para o grupo é tão "divina" quanto a natureza do Daime, pois foi "colocada por Deus na Terra" para revelar uma determinada dimensão da "Espiritualidade". "A Santa Maria abre o coração", dizem os daimistas. Por outro lado, o grupo apóia-se numa "passagem" paradigmática relatada pelo Padrinho Sebastião e que confirma a natureza divina da "Santa Maria", na ótica grupal: "Fui levado por um anjo através da mata até um local onde ficava um jardim de pequenas plantinhas. O anjo então me apresentou "esta é a Santa Maria" e daí me levou para conhecer muitas coisas sobre ela". Esta "passagem" confere, para o grupo, a legitimidade espiritual da "Santa Maria" e a inclui a

"Santa Maria" no campo das "Plantas Sagradas".

Podemos considerar que a "Santa Maria", utilizada pelo grupo do CEFLURIS é consagrada como "entidade" que conduz, assim como o Daime, ao "caminho da Espiritualidade", aqueles espíritos que estão "perdidos" e que a utilizam até então de forma "profana". No campo da visão cosmológica, parece estar o uso da "Santa Maria" quase que "subordinado", no campo da "Espiritualidade", ao uso do Daime.

Em suma, a "Santa Maria" é considerada uma "planta de poder", "sagrada" por sua natureza, tornada ambígua e perigosa, no entanto, por sua utilização leviana. E reintegrada na sua natureza "divina" através das regras de utilização, definidas pelo processo ritual.

O "Feitio" do Daime: Comunhão e Divinização

O "Feitio" é o rito de elaboração física e simbólica do Daime. Nele se encontram sintetizados todos os elementos que compõem simbolicamente a luta pela elevação espiritual, pela superação das entidades negativas que envolvem as relações entre os indivíduos. No "Feitio", as identidades e interesses passam por uma situação **liminar** (Turner, 1974), onde é experimentado um exame de comportamentos e hierarquias no qual a força física e espiritual dos "irmãos" chega a limites mais nítidos para a visibilidade grupal. No "Feitio", também, homens e mulheres podem conhecer os "irmãos" e conhecer a si próprios quando colocados de frente para sua contribuição à

"obra" que é fazer o Daime, transformar masculino ("Jagube") e feminino ("Folha Rainha"), num só "ser".

O "Feitio" obedece a regras gerais oriundas da tradição oral detida pelos mais velhos e mais evoluídos espiritualmente. Todo o conhecimento referencial para os participantes está na intervenção dos mais experientes, o que na vida do mundo diário encontra-se muito mais fragmentado. Por outro lado, o "Feitio" do Daime obedece rigidamente os princípios gerais da elaboração sistematizados pelo Mestre Irineu, sob orientação de "Entidades da Espiritualidade". A grande maioria dos procedimentos obedece uma só orientação, como, por exemplo, o uso de marretas de madeira, cuja utilização tem no testemunho espiritual do Mestre Irineu, força para vigorar.

Contam os mais velhos que o Mestre Irineu resolveu um dia usar marretas de ferro para macerar o "Jagube", no "Feitio". Ao tomar aquele Daime, Mestre Irineu teria sentido em sua própria cabeça as marretadas dadas no Jagube. Este conjunto de princípios e procedimentos reunidos com os outros eventos rituais da "Doutrina" constituem uma das fontes principais da identidade composta no âmbito da "Linha do Mestre Irineu".

Preparação do "Feitio" e Separação: Da Vida
Cotidiana para a Circunstância Ritual

As atividades do "Feitio" começam com os

preparativos. O "Feitio" acontece apenas após haver segurança sobre as seguintes premissas:

1) As equipes de busca do "Jagube" e da "Folha Rainha" já concluíram ou estão em fase de conclusão dos trabalhos de coleta. Em geral isso ocorre ao final dos 10 a 12 dias determinados como prazo para o retorno da equipe;

2) A lenha coletada nas "brocas" (derrubada da mata para a implantação de lavouras) é de qualidade superior, ou seja produz alta e constante incandescência;

3) Os homens e as mulheres estão livres das obrigações sazonais de plantio ou colheita;

4) Estão disponíveis para o trabalho um determinado número de pessoas que permite sua conclusão com sucesso. Para isso, é sempre fundamental que estejam disponíveis pessoas que ocupam funções especializadas e pessoas para substituí-las no momento correto.

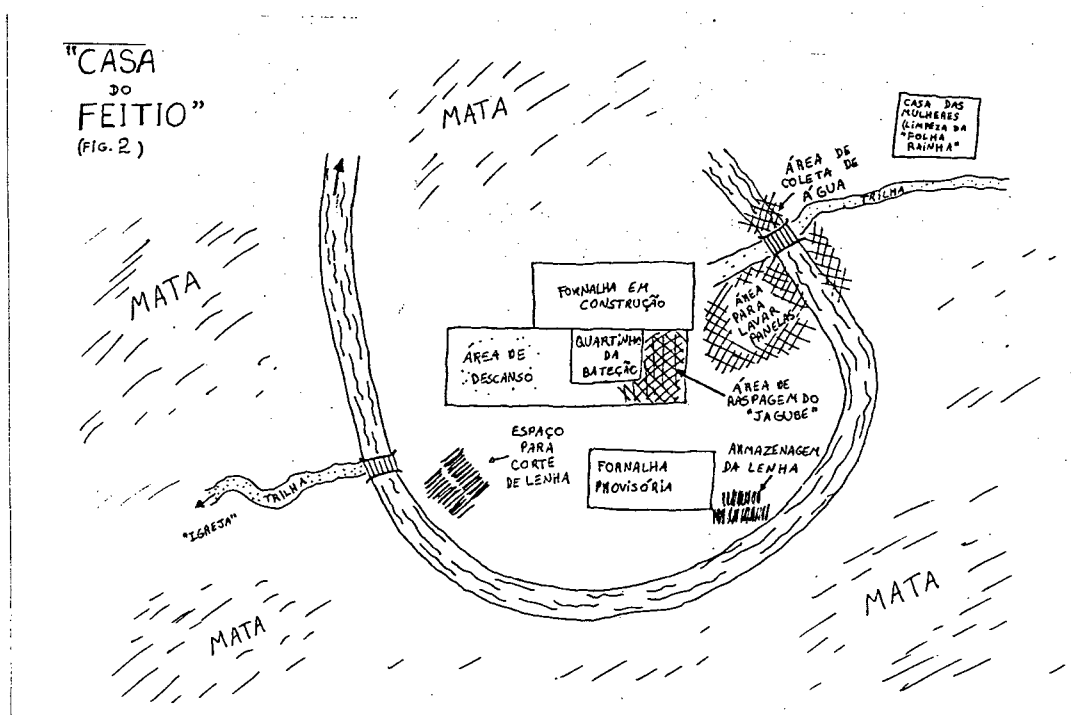
Um ou dois dias antes, a comunidade começa a saber da realização do "Feitio". De boca em boca, na "cozinha geral", nas tarefas coletivas, nos encontros pessoais, o evento passa a ser assunto permanente. Homens e mulheres começam a engajar-se nos trabalhos.

A "Casa do Feitio"

A "Casa do Feitio" é um espaço liminal por excelência. Nela somente são realizadas as atividades do "Feitio". E mesmo quando não está sendo realizado um "Feitio",

o trânsito através dela ou arredores deve ser respeitoso e em silêncio.

A "Casa do Feitio" (Ver Fig.2) é uma edificação mista de madeira e alvenaria, localizada na mata, nas imediações da vila. O prédio está subdividido em "Quartinho da Bateção", espaço da "Raspagem", fornalha, espaço de descanso. O "Quartinho da Bateção" ocupa o papel central da atividade coletiva sendo diligentemente higienizado, e interdito ao trânsito de mulheres no período de "Feitio". A "Casa do Feitio" localiza-se à beira de um córrego oriundo de uma vertente subterrânea, condição que garante a pureza da água a ser utilizada. Próxima a "Casa do Feitio", mas em local isolado, fica a "Casa das Mulheres", edificação que serve para a limpeza da "Folha Rainha", e cujo trânsito é predominante, mas não exclusivo, de mulheres.



Preparação e Limpeza das Plantas

A primeira atividade do "Feitio" é a limpeza e a preparação do "Jagube" e da "Folha Rainha". Durante o "Feitio", todos os participantes tomam Daime e "pitam" a "Santa Maria".

Na véspera, os homens se encontram na "Casa do Feitio" para a "Raspagem" do "Jagube". Cada um traz uma faca, canivete, ou instrumento de madeira cortante. Reunem-se na área concretada(7) da "Casa do Feitio", onde o piso é regular e há cobertura. Sentados, fazem a "Raspagem" do Jagube. A "Raspagem" consiste em raspar o caule de forma a retirar todos os materiais que não fazem parte da planta propriamente dita, nichos de insetos, fungos, terra, etc, evitando-se, no entanto, a retirada da casca. O Jagube, já cortado em pedaços de 20 a 30 centímetros é colocado, já raspado, no centro de um "corredor", onde não se pode mais atravessar até a coleta final. Não se pode transitar por sobre o "Jagube". Participam desta tarefa ao redor de 15 homens.

As mulheres, por sua vez, se reúnem na "Casa das Mulheres" e, reunidas em torno de pilhas de "Folha Rainha", cantam "Hinos" e limpam as folhas de toda impureza usando os dedos que percorrem a folha cuidadosamente, retirando terra, larvas, etc, procurando mantê-las intactas. Esta limpeza ocorre paralelamente à "Raspagem", e pode estender-se, caso seja necessário mais "Folha Rainha" para o cozimento. Todas as

7. A higienização do recinto é fundamental e meticulosamente realizada.

mulheres podem participar, exceto as que estão menstruadas(8).

Durante a "Raspagem" do Jagube e a "Limpeza" da "Folha Rainha", a conversa é bem humorada, mas respeitosa. Fala-se de experiências individuais. Por exemplo, em uma "Raspagem", um informante relatou que, enquanto raspava, em outro "Feitio", "começou a ver os pedaços de "Jagube" como se fossem membros humanos que limpava de todas as doenças e sujeiras existentes". Ele sentia-se gratificado por isso, imaginando que cada membro era de alguma pessoa e que esta pessoa estaria sendo curada materialmente. Comenta-se, por outro lado, as dificuldades e pequenos relatos a cerca da coleta do "Jagube" e da "Folha Rainha" ou a cerca da "Doutrina", da vida dos "Padrinhos" e do Mestre Irineu, enfim, é um momento fundamental de construção da tradição e da memória grupais.

A "Bateção"

A "Bateção" é um evento central do "Feitio". É talvez na "Bateção" que está sintetizada a contribuição masculina para o "Feitio" do ponto de vista simbólico, pois ela representa um momento da "Força" coletiva dos homens. Na véspera, os homens já vão se colocando à disposição dos "comandos" para a "Bateção", a coleta da lenha e o "machado".

8. Apesar de não ter investigado especificamente a questão presumo que a proibição à participação de mulheres menstruadas está ligada a um tipo de agravo simbólico, em função de sua situação provisória de "infertilidade", na medida em que, como veremos, o "Feitio" é uma espécie de "rito de fertilização", onde os princípios masculino e feminino fundem-se no Daime.

O voluntarismo determina as turmas, que obedecem, na sua constituição, a orientação dos responsáveis que procuram equilibrar os componentes para que seu trabalho, que é ritmado, esteja submetido a um equilíbrio geral de força coletiva. Experientes e novatos se misturam fazendo do resultado geral uma intercomplementariedade de forças.

No dia anterior ao início do "Feitio", todos procuram descansar e dormir mais cedo. Entre duas e três horas da madrugada começam a "espocar" foguetes. É o sinal para que os homens se dirijam à "Casa do Feitio", para o início da "Bateção". O "Jagube" já está ensacado ou distribuído no corredor interno do "Quartinho da Bateção", formado pelos "tocos" que servem de anteparo das marretas. O recinto da "Bateção" é pequeno, cabendo dentro dele apenas os quatorze homens (sete de cada lado), e o espaço necessário para a aglutinação do "Jagube" batido (macerado). Antes do início da "Bateção" é servido o Daime e é cantado o "Hino" "Sol, Lua, Estrela", para abrir o "trabalho" na "Espiritualidade". Todos falam sussurrando. Há um coordenador cuja função é garantir o ritmo do trabalho como um todo. Ele determina o início do movimento de bater o Jagube, avalia a quantidade de Jagube a ser batido pela turma respectiva, serve o Daime e passa o "Pito". Todos estão subordinados às suas orientações. É ele que, inclusive, "pensa" a "bateção" com antecedência, centralizando o recrutamento da turma, planejando o ritmo, tempo de duração e obtendo o Daime já armazenado de outro "Feitio" para o "trabalho".

Em geral, o ritmo da "Bateção" obedece uma sincronia. Os mais experientes é que determinam o padrão deste ritmo e todos devem acompanhá-lo. Este padrão está ligado fundamentalmente ao ritmo dos "Hinos" que são entoados, tocados por músicos da comunidade, convidados ou voluntários, ou provenientes de gravadores, por ventura trazidos. Não há um repertório rígido e, em geral, há grandes intervalos de silêncio, quando só se ouve as batidas das marretas com seu som surdo e seco(9).

Bater o "Jagube" é um gesto de profunda significação. A tradição oral diz que não é o indivíduo que aprende a bater e sim que "é o próprio Daime que ensina". Neste particular, muitos são aqueles que não reproduzem corretamente os ensinamentos recebidos do Daime, não são firmes no golpe, ou não maceram suficientemente o cipó e, segundo informantes, acabam vendo na "Miração" daquele Daime que está sendo feito, as suas imperfeições. Vários relatos de bons "batedores" dão conta que durante a "Bateção" é perdida a consciência imediata da técnica e os movimentos passam a ser coordenados, independentemente da vontade, pelo próprio Daime. Mãos, braços e costas doem mas não há desconforto, ou o desconforto é passageiro. A "Força do Daime" neutraliza as sensações de incomodação se o indivíduo está concentrado na "Bateção". Por outro lado, as calosidades formadas no trabalho da terra ajudam na resistência ao atrito da marreta que pesa até dois quilos, estabelecendo uma recorrência entre o

9. "Puxar" um "Hino" no "Feitio" é considerado ato muito importante.

trabalho da produção da sobrevivência material e a produção do Daime. A "Marreta" tem formato parecido com os "maracás" utilizados nos "Hinários" e é fabricada a partir de madeiras nobres, como o bálsamo, ou cumarú. Os mais experientes recomendam que a mão não deve estar tensionada, deve estar firme apenas no momento anterior à batida. O sucesso da batida está, em primeiro lugar, associado à observância dos ensinamentos do Daime, assim como com a observância aos ensinamentos dos mais experientes. Ao final da "Bateção" de cada punhado de Jagube, a aparência das ramas deve ser um conjunto de fibras finas e "macias". Os "novatos" procuram mostrar aos mais experientes, que após manipulação do "bagaço" do "Jagube", manifestam aprovação ou recomendam continuar a operação. As porções de "Jagube" ainda não batido são recolhidos pelo coordenador e seus auxiliares que as aglutinam e colocam em sacos para o cozimento.

O tempo de "Bateção" é determinado pela habilidade e experiência da turma de "batedores". E o total de "Jagube" por turno de "Bateção" deve corresponder, pelo menos, a provisão dos três cozimentos que originam o Daime.

Dentro do recinto do "Quartinho da Bateção" não é permitido circular com os pés calçados e as manifestações verbais são poucas e sempre voltadas para a orientação do ritmo, principalmente para orientação dos "Novatos". Quando há "Novatos", volta e meia, a "Bateção" é suspensa em função da quebra do ritmo ou do aumento da velocidade, que deve obedecer ao compasso dos "Hinos". Um grupo experiente leva de duas a

três horas para bater quatro sacos de "Jagube". Um grupo de "Novatos" pode levar de cinco a seis horas para fazer o mesmo trabalho. (O "pito" passa a cada uma hora aproximadamente e significa um pequeno intervalo no qual há trocas e orientações adicionais sobre o trabalho). O Daime é servido individualmente, conforme solicitação de cada um. A medida em que o "bagago" e o "pó" do "Jagube" são recolhidos, nas panelas, bem lavadas e secas, vão sendo colocados alternadamente com as folhas da "Folha Rainha". Ao final do trabalho de cada turma, o "Quartinho da Bateção" é cuidadosamente varrido, sendo o "pó" do "Jagube" (resíduos menores) meticulosamente recolhido e acrescentado aos sacos já a caminho do cozimento.

Preenchidas as três panelas, sob a supervisão do "Feitor"(10). é, então, acrescentada água da fonte próxima.

Enquanto acontece a "Bateção", os homens que ficaram de fora carregam os tocos de lenha do local onde foram "rolados" (cortados) e os deixam onde vão ser rachados, primeiro com grandes cunhas e marretas de ferro, e depois com machados. A lenha é rachada por dois homens, um de cada lado com movimentos alternados, o que proporciona que permaneça longitudinalmente inteira e agiliza a provisão para a fornalha.

A fornalha é construída de barro com a supervisão dos

10. O "Feitor" é um membro da comunidade, "fardado", "Padrinho" ou não, que foi previamente treinado para coordenar o "Feitio", demonstrando experiência e capacidade suficiente para planificar e coordenar os passos a serem dados para a obtenção do Daime.

homens que fabricam os fogões das casas da comunidade, também confeccionados com barro. Ela deve produzir um fogo intenso e constante, que garanta o sucesso do cozimento. Dizem os "feitores" que o fogo, a "caloria", é fundamental. É o fogo, na sua visão, que transmite aos elementos do cozimento, o "Jagube", a "Folha Rainha" e a água, a "Força" necessária para a fusão total. Logo que levanta a fervura, os "feitores" passam a conter o "Jagube" e a "Folha Rainha" dentro da panela. Esta operação é feita com os "cambitos", que são galhos de árvores de madeira nobre, trifurcados na ponta. Qualquer derramamento ocasionado por descuido ou inabilidade é considerado grave erro. Quando se está na fase do cozimento, é fundamental evitar conversas, principalmente com os "Feitores". O ponto da fervura e a conclusão do cozimento é, segundo informações, indicado por mensagem recebida por entidade do plano espiritual, que se comunica com o "Feitor".

Durante todo processo de cozimento, circulam pessoas na "Casa do Feitio". Há sempre uma grande expectativa da comunidade sobre o Daime que vai "sair". E, após os três cozimentos do primeiro Daime, muitas pessoas vão a "Casa do Feitio" para tomá-lo, afirmando que é o mais forte. As crianças, também fazem uma visita e tomam o Daime acompanhadas de suas professoras. Meninos e rapazes participam de algumas tarefas, fundamentalmente as de menor esforço físico.

Dependendo do número de sacos de "Jagube", o "Feitio" tem duas ou três "Bateções", cada cozimento completo de três panelas pode produzir ao redor de 60 litros de Daime.

Após o cozimento que resulta no Daime esperado, um indivíduo pré-determinado apura o Daime, recolhendo-o e derramando de volta para a panela continuamente após levantar com uma cuia até aproximadamente 70 cm, o que também apressa o esfriamento. Esta é a última fase operacional de elaboração. O Daime a partir daí é armazenado com os registros e informações gerais que identificam o "Feitio" concluído: data, grau (até 80., conforme o número de cozimentos), lua, espécie de Jagube e qual o segmento utilizado (raiz, caule). O Daime é então armazenado em recipientes grandes, em geral garrações e guardado em local consagrado, a "Casinha do Daime", local especial onde é guardado o Daime. Durante o Feitio a alimentação é muito restrita. Recomenda-se tradicionalmente que as comidas sejam o mais leve possível e que a alimentação seja à base de macaxeira (mandioca comestível) cozida. A participação está ligada a um ponto de exaustão e são poucos os que acompanham o "Feitio" do começo ao fim. O objetivo individual, no entanto, é contribuir com todas as forças disponíveis, chegar ao limite do esforço pessoal, transportando para o Daime elaborado toda esta intensidade.

Enquanto o "Ciclo Masculino" é ativo e transmite a força dos homens para o Daime, o "Ciclo Feminino", que não se encerra com a "Limpeza" da "Folha Rainha", passa a ser regido pela espera e pela reativação das relações de vizinhança, por exemplo. As mulheres intensificam as tarefas domésticas, colocam em dia aquelas que estavam em atraso e passam a trocar mais suas experiências individuais entre si. As visitas aos

vizinhos ocorrem com mais frequência e aumenta o fluxo para a "Casa do Padrinho"(11). O assunto principal da comunidade passa a ser o que está ocorrendo no "Feitio". Qual o "Jagube" utilizado, com que quantidade, os fatos pitorescos, os homens mais esforçados, o Daime que vai "sair", etc. Também nas cozinhas familiares e "Geral", diminui a intensidade dos tempêros e a quantidade de carne, aumenta o número de panelas com macaxeira cozida(12). As crianças passam a ser mais controladas, para evitar que perturbem o "Feitio". A vida se concentra no Daime. "No Feitio nos transformamos no Daime", comenta-se.

Sobre o Daime há muitos comentários dos membros da comunidade e de visitantes: "o Daime é o vinho de Cristo", "o Daime é a luz", e outras no mesmo sentido de exaltação. O "Céu do Mapiá" transforma-se numa enorme sala de conferências e todos aqueles que tomam o Daime do "Feitio" passam a dar o seu depoimento-testemunho nas conversas pessoais e grupais. O respeito pelo Daime e pelo que ele representa para o grupo é ampliado e reforçado em cada comentário. "O Daime é um ser divino".

Ao encerramento do "Feitio" não há nenhuma atividade ritual específica além da armazenagem do Daime. No entanto, a critério das lideranças pode haver a realização de um "Hinário", ou de um "Trabalho de Estrêla" com o Daime elaborado.

11. Residência do Padrinho Sebastião.

12. A macaxeira cozida é considerada o alimento mais apropriado para ser consumido durante o "Feitio".

CAPITULO VI

CURA E DOENÇA: HARMONIA E CONFLITO NO "TRABALHO ESPIRITUAL"

QUANDO TU ESTIVER DOENTE

Quando tu estiver doente
E o Daime for tomar
Te lembra do ser divino
Que tu tomou para te curar

Te lembrando do ser divino
O Universo estremeceu
A floresta se embalou
Porque tudo aqui é meu

Eu já te entreguei
Agora vou realizar
Se fizeres como eu te mando
Nunca hás de fracassar

Tu já viste o meu brilho
E já sabes quem eu sou
Agora eu te convido
Para ires aonde estou.

fim.

("Hino" 22, de "O Justiceiro",
de Sebastião Mota Melo)

Como veremos neste capítulo, a cura para os daimistas tem duas dimensões. Uma é seu sentido cósmico, de "revelação", de acesso a uma visão de mundo em que está contida a relação sofrimento/merecimento como forma de referenciar o "caminho" que deve ser percorrido dentro da

"Vida Espiritual" no sentido de que o ser humano "conheça" a sua "natureza divina". De outro lado, mas concomitantemente, a cura representa um momento específico em que o "trabalho espiritual" do indivíduo lhe proporciona conhecer as causas de sua doença e curar-se fisicamente da enfermidade que o aflige. Neste particular, dizem os daimistas, que não só no "Trabalho de Cura" propriamente dito, mas também em qualquer evento ritual, o indivíduo pode "receber" uma cura.

O Sentido da Doença

Como afirma Monteiro da Silva(1985), para os daimistas "a doença é mais que uma simples manifestação de um disfunção orgânica individual, na verdade, se inscreve num quadro de referência cósmico (1985:16). Por isso, todo o sistema de cura daimista está voltado simultaneamente para as duas dimensões da vida humana, a "Matéria" e o "Espírito". Todas as doenças, neste sentido, tem uma natureza dual, ou seja, manifestam-se corporal e espiritualmente. A doença é encarada, neste sentido, como um sinal de desarmonia, ou seja um evento, proporcionado pelo próprio indivíduo ao não seguir as recomendações doutrinárias, no caso dos "fardados", ou não levar uma vida harmônica, no caso dos seres humanos em geral. Esta "recusa" a cerca da harmonização doutrinária ou social proporciona, dentro desta concepção, uma "abertura" a forças negativas que se materializam nas doenças, pois podem assim "entrar" no corpo físico e localizar-se onde o indivíduo está

mais frágil fisicamente. Esta "abertura" atrai principalmente forças que desorganizam a vida do indivíduo, impedindo-o de conhecer suas próprias capacidades espirituais de se auto-conhecer e lutar para superar suas dificuldades.

A "doença", por sua natureza dual, corporal e espiritual, representa um sinal de que é hora de buscar respostas fora da "Matéria" para os problemas da existência de cada pessoa. A "Matéria" é encarada como um "invólucro" do "Espírito". É um "ovo de casca grossa", que impede o auto-conhecimento e a elevação espiritual, mas que, no entanto, dá ao indivíduo por conta das provas que propõe a oportunidade de aperfeiçoar-se. Como no Espiritismo Kardecista (Cavalcanti, 1983), o "Espírito" só pode evoluir quando encarnado, ou seja, contido no corpo físico. Neste sentido, dentro da concepção daimista, os conflitos não se estabelecem entre "Matéria" e "Espírito" e sim entre "Luz" e "Trevas", pois a "Matéria" é, na verdade, uma "manifestação" do "Espírito", assim como um "Templo" onde o "Espírito" está contido. E, cada um que reside, enquanto "Espírito", neste "Templo" deve "trabalhar" dentro dele preservando-o com saúde.

Para curar-se das doenças que o atacam, o indivíduo deve, além de "ter firmeza" em seu "caminho", recorrer a ajuda dos mais experientes, habilitados pelo conhecimento espiritual a prestar ajuda, e que são, geralmente, os "Padrinhos". Ao desencadear o processo de busca da cura, o indivíduo ingressa no campo do conhecimento espiritual, procurando com seu próprio esforço e auxiliado pelos "Padrinhos" e/ou "Curadores"

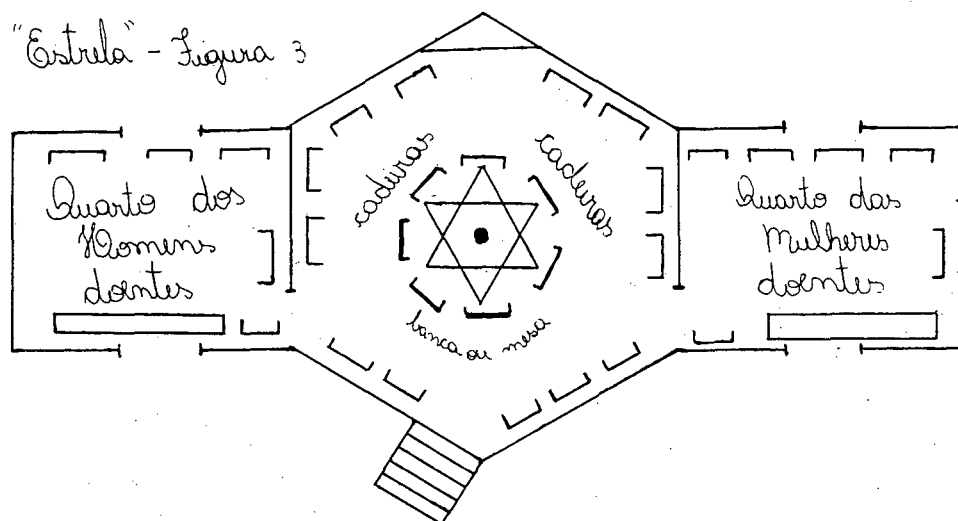
da comunidade conhecer as causas de sua enfermidade superar aqueles fatores que o estão impedindo de obter o "bem-estar".

Esta formulação representa um dos pontos centrais do processo de cura, ou seja o desencadear iniciatório, a quebra da "casca grossa" da "Matéria". A partir daí, o conhecimento a cerca da "Espiritualidade" passa a se expandir de forma gradativa, pois, como vimos anteriormente, dentro da concepção cármica, os daimistas atribuem à "Matéria" um caráter de "locus" da luta pela "Salvação".

Por outro lado, o auto-conhecimento não encerra o processo de "compreensão" desencadeado pelo mergulho na "Espiritualidade". Ele é apenas a primeira consequência do movimento de "busca" do "Invisível". Em cada momento do mundo da vida diária, o sentido do auto-conhecimento passa a ter uma perspectiva mais abrangente. A "Comunidade" projeta-se como "campo" de aplicação dos conhecimentos da busca interior desencadeada, da recuperação de um estado anterior, que faz parte da memória "espiritual" de cada ser e que tem "natureza divina". A vida na "Comunidade" funde os significados. Tudo se passa num campo multivocal, onde os processos culturais estão povoados por dimensões simultaneamente materiais e espirituais. E os "Trabalhos de Estrela" ou "de Cura" representam momentos de concentração dramática de forças espirituais para a cura.

O "Trabalho de Estrela"

A cura é um dos elementos mais importantes do universo simbólico grupal. Por isso, encontra-se envolvida por uma eventualização ritual muito rica. A cura de um "doente", "fardado" ou não, representa o aspecto principal da "Batalha" coletiva para a "Salvação". Neste sentido, os "Trabalhos de Estrela", considerados "Trabalhos de Cura"(1), entram no foco grupal de forma fundamental. Sua denominação advém do local onde é realizado, a "Estrela" (Ver Fig.3).



Mesmo envolvendo um número mais reduzido de participantes, o "Trabalho de Estrela" é encarado como dos

1. Dentro do calendário fixo da "Doutrina", inclusive nos outros Centros de Daime, a realização do "Trabalho de Cura" deve ocorrer sempre às quarta-feira, por recomendação direta do Mestre Irineu (Couto, 1989). No entanto, durante o trabalho de campo, talvez pela circunstância de ser época de "Festival", e haver muito deslocamento de pessoas necessitadas para o "Céu do Mapiá", não presenciei nenhum "Trabalho de Cura" regular. Por outro lado, é importante ressaltar que o "Trabalho de Estrela" é considerado um "Trabalho de Cura" por excelência, tendo o mesmo roteiro (ver ANEXO IV).

mais importantes do ponto de vista da "Espiritualidade". Seu caráter de "ajuda dos necessitados" reforça as convicções pessoais a cerca do "Poder" e do "Saber" que acompanham o Daime e a "Doutrina", além de motivar os indivíduos para desenvolverem-se espiritualmente e assumirem papel ativo no processo de cura, por exemplo, revelando suas capacidades para serem "Curadores", posição de grande importância simbólica e social, do ponto de vista grupal. Enquanto o "Hinário" tem um caráter festivo, comemorativo, o "Trabalho de Estrela" assume, juntamente com a "Concentração", o "status" específico de "Trabalho Espiritual".

No "Trabalho de Estrela", também podemos identificar os passos "separação" do mundo cotidiano, "limiar" e "agregação" final, que Van Gennep (1978) e Turner (1974) propõem. No "Trabalho de Estrela" é constituída uma "banca" ou "mesa" formada por pessoas desenvolvidas espiritualmente. Sobre a mesa central, são colocados os símbolos de poder da "Doutrina", sendo os principais, o "Cruzeiro", fotos ou ilustrações de Jesus Cristo, da Virgem Mãe, do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião, colocados em destaque. Junto ao "Cruzeiro" é colocado um "Rosário" e sobre a mesa ficam cristais, copos de água, incenso e defumador, que servem, segundo a visão grupal, para atrair e/ou concentrar forças positivas para o desenvolvimento do "Trabalho".

A "Estrela", prédio onde funcionam os "Trabalhos de Estrela", possui três peças: o "quartinho dos homens", lateral, onde ficam os "doentes" homens e outros

participantes, o "quartinho das mulheres", onde ficam as "doentes" mulheres e outras participantes, e a "Estrela", vestibulo hexagonal que contém, como a "Igreja", uma estrela no centro (Ver Fig.3).

Para os "Trabalhos de Cura" são convocados homens e mulheres cujo desenvolvimento espiritual permite que atuem no sentido de atender aos "doentes". A ação grupal dirige-se para a formação da "Corrente Espiritual", que será utilizada pelo "Curador" ou "Curadores" presentes.

A função do "Curador" é utilizar as forças movidas pela "Corrente" para enfrentar a "doença" presente em cada pessoa necessitada. O "Curador" tem conhecimento suficiente para transitar no Mundo Espiritual e identificar as entidades que estão causando o malefício ao "doente", tentando sempre "doutriná-las". Esta capacidade lhe é conferida pela luta que travou para conhecer a "Espiritualidade" e para poder manejar suas determinações. São encarados pelo grupo quase como "heróis", pela sua coragem de alçar-se no desconhecido e pelo seu desprendimento em sacrificar-se pelos necessitados.

Os "Curadores" tem como objetivo contatar os "Mensageiros de Cura" que lhes darão instruções de como estabelecer contato com as "entidades trevosas", causadoras das "doenças", e "ensinar-lhes o caminho da salvação", a esta ação do "Curador", os daimistas denominam "dar passagem". A "Estrela", enquanto recinto físico e simbólico, assim como a "Igreja" durante o "Hinário", funciona quase como uma arena onde ocorre este contato, onde a "ignorância" e o

"conhecimento" se enfrentam, proporcionando a "revelação" ou mantendo o "sofrimento". Os "Curadores" são aqueles que operam a possibilidade de emergência do "Eu Superior", através de sua presença e desenvolvimento espiritual e da "Força" de sua palavra. Não obstante, sua técnica só pode triunfar através da manipulação da "Força" coletiva da "Corrente". No campo da "Espiritualidade", os "Curadores" ocupam a função de, por assim dizer, catalisadores das forças geradas pelo coletivo, cuja fonte principal está nas entidades do plano espiritual. Estas entidades "atuam", neste sentido, através do "aparelho" dos "Curadores". Quando "incorporados", os "Curadores" podem, então, ingressar no universo da doença, identificando a origem de suas causas e proporcionando ao "doente" conhecê-las parcialmente, através das conversas que alternam com a ação simbólica. A eficácia de seu procedimento reside na manipulação, por assim dizer, da "Força" do Daime, na sua "Força" pessoal e no comportamento receptivo que deve ter o "doente". Muito embora haja uma introdução superficial a cerca do Mundo Espiritual, geralmente o "doente" desconhece os significados da ação do "Curador". Não existe, então, a necessidade de partilha efetiva dos significados colocados em jogo pelo ritual. Segundo alguns informantes é o Daime que "mostra o caminho" para o "doente".

Os "Trabalhos de Estrela", em seu sentido geral, compõem-se fundamentalmente destas etapas: Abertura, Concentração, Hinário, Concentração e Fechamento. Esta sequência deve ser repetida, caso necessário, três vezes, em

dias consecutivos ou não, até que os resultados possam ser identificados. O "trabalho" é "aberto" no primeiro dia e "fechado" no terceiro, compondo assim um "ciclo de cura".

O "Trabalho" tem um "Presidente" que "abre" e "fecha" a sessão e intervém quando há necessidade, fundamentalmente em momentos de "atuação" de entidades espirituais(2).

O "Presidente" roteiriza o desenvolvimento da sessão, escolhendo os "Hinos" a serem cantados a partir dos eventos espirituais que vão ocorrendo, além das "atuações", inclui-se neste sentido, o "recebimento de uma cura", a ação dos "Curadores", a reação de um "doente", etc, com intuito de "zelar pelo bom andamento dos trabalhos".

O "doente" se auto-identifica previamente e sua sintomatologia é registrada sinteticamente por pessoas responsáveis(3). Então recolhe-se ao local a ele indicado, onde deve ficar em atitude "tranquila", aguardando o início dos trabalhos e permanecer até o fim, a não ser que seja orientado pelos "Curadores" ou tenha necessidade de urinar, defecar ou "provocar", quando obrigatoriamente deve ser acompanhado por pessoa responsável. Depois do registro de todos os "doentes", tem início o "Trabalho", aproximadamente

2. A mediunidade é plenamente admitida pelo grupo, e a "atuação", em geral, a incorporação dos "Mensageiros da Cura", entidade "de Luz" é até incentivada. Esta visão aproxima-se muito das concepções de outras linhas espíritas ou espiritualistas, como a Umbanda (Monteiro, 1985:129-160) e o Espiritismo Kardecista (Cavalcanti, 1983), como já vimos.

3. O registro das "curas" passou a ser recentemente sistemático, constituindo um "dossiê", que é considerado fundamental para a documentação geral do CEFLURIS.

às 19 horas, estendendo-se aproximadamente por 4 ou 5 horas, conforme seu desenrrolar.

Compõe o repertório fixo do "Hinário de Cura" (Cfe. ANEXO IV) um determinado elenco de "Hinos" considerados "Hinos" especiais para a cura, dado ao seu poder espiritual de "chamar" os "Mensageiros de Cura". Dependendo, também do desenvolvimento do "trabalho", podem ser cantados outros "Hinos", a critério do "Presidente".

Os "Trabalhos de Estrela" podem ser de três tipos, conforme os sintomas dos "doentes" a seres tratados: regular(4), "de São Miguel" ou "Exorcismo"(5), e é admitido inclusive mudar o caráter de um "Trabalho" regular para um "Trabalho de São Miguel", conforme as ocorrências verificadas. O "Trabalhos de São Miguel" e o "Exorcismo" são considerados "trabalhos pesados", e seu desenrrolar parece mais dinâmico do que os "Trabalhos" regulares, porque a sintomatologia das "doenças" a serem tratadas podem encobrir o envolvimento de entidades mais "densas" espiritualmente, conforme o critério grupal e a avaliação do "Presidente".

Na "Abertura" são rezados um Pai Nosso, uma Ave Maria e um "Chave de Harmonia", oração espiritualista, e lida a prece esotérica "Consagração do Aposento", e, a critério do "Presidente", outras preces, como por exemplo, a "Oração para os Médiuns", que servem basicamente para "chamar" forças

4. Que ocorre tradicionalmente às quarta-feira, ver Anexo I.

5. A estrutura do "Trabalho de São Miguel" e do "Exorcismo", do ponto de vista formal acompanha basicamente a estrutura dos "Trabalhos de Estrela" regulares. Modifica-se, pelas minhas observações, a critério do "Presidente", o repertório de "Hinos" de cura e os critérios para a admissão de "atuações".

positivas para se fazerem "presentes" na "sessão". Após a prece é cantada a "Oração" (Ver ANEXO III) e, a seguir é servido o Daime. Homens e mulheres voltam a seus lugares previamente escolhidos pelo "Presidente" e seus auxiliares, e inicia a "concentração", que constitui-se em total silêncio: ouve-se apenas os ruídos da movimentação das pessoas. Esta "concentração" pode durar até uma hora e meia. Após a "concentração", e a critério do "Presidente", um participante indicado é orientado para "puxar" o "Hinário de Cura", como vimos.

, Durante a execução dos "Hinos de Cura" (que é geralmente vocal, sendo raramente admitido instrumento musical), ocorrem as atividades de cura propriamente ditas, com "atuações" das entidades do plano espiritual, identificadas por alterações no comportamento corporal e às vezes verbal do indivíduo. Estas "atuações" são tratadas com relativa tranquilidade pelos auxiliares, que só intervêm quando está em jogo a segurança do médium ou dos outros participantes a partir de um evento que é denominado "tombar", ou cair diante da chegada da "Força do Daime". Os auxiliares então atendem o "doente" ou o médium, deitando-os ou "doutrinando" os espíritos que estão incorporados. Para os "doentes", em geral, são palavras tranquilizadoras: "Tenha confiança, companheiro!", "Fique tranquilo", são muito usadas neste sentido. O cruzamento de pernas ou braços não é permitido, pois, como vimos, "interrompe a corrente espiritual".

No prosseguimento, após o "Hinário de Cura", durante o qual os "Curadores" podem circular livremente(6), é servida nova dose de Daime e realizada nova "concentração", menos prolongada. Após esta "concentração", podem ser cantados outros "Hinos", a critério do "Presidente".

No final da sessão, em geral, são cantados os últimos doze "Hinos" do "Hinário" "O Cruzeiro", de Raimundo Irineu Serra, cujo conjunto é denominado pelo grupo, "Cruzeirinho".

A sessão é encerrada, com a ordem do "Presidente", com três "Pai Nosso" e três "Ave Maria", alternados e um "Salve Rainha", e com a última intervenção do "Presidente" que diz: "Em nome de Deus Pai, da Virgem Soberana Mãe, de Jesus Cristo Redentor, do Patriarca São José, e de Todos os Seres Divinos da Côrte Celestial, estão encerrados nossos trabalhos, Meus Irmãos e Minhas Irmãos. Louvado seja Deus nas alturas..." ao que os outros participantes respondem: "para que sempre seja lovada Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a Humanidade". E como nos outros "Trabalhos Espirituais", os participantes saúdam-se com abraços ou apertos de mão, indagando "Como foi o trabalho?" ou outra saudação.

Os "Trabalhos de Cura": a busca da "Salvação"

A "Cura" para os daimistas, como vimos, é a "limpeza espiritual" que se projeta da "Espiritualidade" para o

6. Neste momento homens podem transitar pelo espaço feminino e mulheres pelo masculino.

indivíduo e vice-e-versa. A "Cura" representa o momento em que as forças espiritualmente positivas vencem e "recrutam" as forças espiritualmente negativas para juntas "cumprirem a Jornada de volta ao Pai". A aglutinação destas duas forças de natureza diversa é encarada como uma "Batalha", na qual o indivíduo deve engajar-se com "firmeza" e "humildade". A "Batalha", neste sentido, ocorre interior e exteriormente, pois as vitórias pessoais são projetadas para o grupo. O "Trabalho de Cura" é o campo privilegiado onde as forças positivas e as forças negativas entram em contato dramaticamente. Nos "Trabalhos de Cura" as forças espirituais são "chamadas" a se manifestarem e "mostrarem" sua natureza. Estas forças, que transitam no Mundo Invisível, ganham o espaço da "Visibilidade Espiritual", ou seja, ingressam no campo de significados grupais, onde a "Doutrinação" passa a funcionar. Os "Hinos", como vimos, são a "chamada" destas forças e produzem sua visibilidade.

O "Ser Divino" e a Cura

A cura é um elemento fundamental para que se possa entender a dimensão que representa o Daime como "ser divino". Do ponto de vista do grupo, a cura é uma passagem efêmera e supersignificante, na qual o indivíduo que toma o Daime entra em comunhão com as "forças espirituais" que desencadeiam concentradamente o auto-conhecimento e o controle daquelas forças que impedem o indivíduo de "ver a luz".

Como já vimos, o Daime contém em si os dois princípios primordiais, o masculino (o "Jagube") e o feminino (a "Folha Rainha"), do "Jagube" vem a "Força" e da "Folha Rainha" vem a "Luz". Como vimos também, o "Feitio" dramatiza a integração destas polaridades, identificando-as e separando-as em dimensões diferenciadas, e reunindo-as sinteticamente no momento posterior. Identificar para unir: os dois mundos são intrinsecamente fragmentados, suas especificidades aglutinadas por si e reaglutinadas nos "trabalhos", o homem se esforça, dando tudo de si, a mulher espera, prepara e reorganiza o mundo diário, também cumprindo seu papel.

Na cura, tudo isso volta a operar de forma concentrada. Há duas fases na cura que a identificam com os dois princípios do Daime. Ao tomar o Daime, o que não implica em qualquer convicção ou crença de que ele é um "ser divino", o indivíduo passa pelos dois momentos representados. O primeiro momento é aquele do esforço pessoal, individual e solitário, de dominar o mêdo. O mêdo configura-se no primeiro obstáculo, ou seja, um divisor de águas, um parâmetro, para que o indivíduo entre no campo das forças espirituais que definem a relação desejo-merecimento, e que são, num primeiro momento, absolutamente desconhecidas. Num segundo momento, está o exercício paciente da espera. Ao dominar o mêdo que representa o mergulho em dimensões desconhecidas de sua intimidade, o indivíduo já dá um passo na direção desta intimidade, que na verdade está "adormecida", desorganizada e reorganizada dentro das motivações do "Mundo da Ilusão". Para

que esta passagem seja bem sucedida, ele deve ser respeitoso e confiante, podendo buscar no fundo de si aquilo que o motiva a tomar o Daime: é o tempo que leva para começar a sentir os efeitos, ou a "Força" do Daime. É o tempo da espera, da paciência, que produz uma atenção concentrada e no qual ele observa interna e externamente o advento das sensações que vivencia. Ele já entrou, a esta altura, num campo perceptivo diferenciado, onde precisa organizar seus pensamentos, ordenar sua experiência pessoal no sentido de racionalizar o que sente. A "Força" do Daime começa a se fazer presente. A corrente começa a ser "ligada".

Passa então a primeira fase da experiência e começa a ação física do Daime. O indivíduo tem agora a sensação nítida que há alguma coisa dentro dele que produz sensações diferentes daquelas que experimenta no seu dia-a-dia. Sua luta para tentar controlar a experiência começa a fugir de suas mãos e, neste momento, suas defesas psíquicas passam por um redimensionamento. Seu corpo físico, passa a reagir diferentemente aos estímulos habituais. Ele sente vontade de sair, olha em volta, tudo está mudando. Seu pensamento começa a deslocar-se perdendo intermitentemente o foco, que passa a dissolver-se e obedecer a uma lógica estranha até então. Sons, cores, cheiros, imagens, passam a flutuar num campo cheio de significados. O olhar passa a ser uma forma secundária de relação com mundo. Ele começa a "mirar". Revisa atos pessoais recentes, procurando um sentido para estar onde está, as razões que o fizeram buscar "ajuda", e o que está procurando

com isso. É a "Força" do Daime que começa a mostrar-se. A "miração" toma conta de seus sentidos. Seu corpo está ali parado e no entanto, ele desloca-se entre pensamentos e imagens com uma velocidade inimaginável.

Valores como coragem, segurança, aparência, passam a ser colocados à prova. O princípio masculino se manifesta. A luta passa a ser mais intensa. O problema agora não é só o medo e a espera. Agora ele está sendo colocado pelo Daime diante de si mesmo, com a diferença que não pode controlar mais a experiência com as armas que utilizava anteriormente, para deslocar-se no mundo da vida diária. Este é o momento fundamental, quando precisará da "firmeza" de que falam os "Hinos". O indivíduo sente a presença de um conjunto de novas sensações, que no entanto, apesar de desconhecidas, passam a construir uma nova familiaridade. Ou seja, como se houvesse uma outra mente presente e simultânea, um "outro eu" que "o conhece" e "é conhecido", mas que age de forma diferenciada. Ele passa então a dialogar com esta presença. Ele passa a fazer perguntas, é o processo de "autoconhecimento". É o momento em que o próprio Daime age, ou abrindo as portas que o levarão à "Luz", ou ao "verdadeiro conhecimento"; ou fechando-as como sinal de que ainda não há preparo suficiente, ou "limpando" o caminho para poder abri-las. Segundo os daimistas, o próprio Daime se encarrega de mostrar o grau espiritual onde se encontra o indivíduo. Nos três caminhos há saída, no momento ou no futuro. O indivíduo pode "correr", mas a "Doutrina", com a qual é orientado durante os "trabalhos" e

a convivência grupal vai produzindo uma convicção de que ele já está no caminho da cura. O "merecimento" é que define o sucesso da tentativa. Nas duas últimas hipóteses, da negação da abertura das portas ou no gesto orgânico da limpeza, o indivíduo deve "apanhar" do Daime para aprender. Nas três "atitudes" espirituais do Daime há intrínseco o gesto simbólico que referencia a experiência e que tem visibilidade íntima ou social. A cura está em caminhar no caminho espiritual sem tropeços, ou quando eles se interpuserem como obstáculos, poder ultrapassá-los.

"Padrinhos" e "Curadores"

A cura, porém não advém unilateralmente. Apesar de ser essencial o esforço do doente em busca de curar-se, sua própria condição de doente demonstra que por si só ainda não está capacitado para superar as forças causadoras da doença. Por isso, o grupo elege dentre seus membros, pessoas que ajudarão o indivíduo a alcançar esta superação, os "Curadores". Os "Curadores" não são necessariamente reconhecidos pelo grupo como "Padrinhos", tendo até, em alguns casos, campos específicos de atuação, como atendimento a partir de uso de plantas medicinais, ou outras técnicas terapêuticas cuja natureza espiritual não foi bem delimitada, no âmbito desta pesquisa.

Os "Padrinhos", em geral, são "Curadores" porque seu conhecimento espiritual é mais amplo, na medida em que

conhecem muitas dimensões da "Vida Espiritual". Enquanto o atributo principal do "Curador" é curar o doente, através de suas técnicas terapêuticas, poderíamos dizer que o atributo do "Padrinho" é "curar" a comunidade, orientando e estabelecendo a dimensão coletiva da "Salvação".

O "Curador" atua no campo específico da doença, no "front" espiritual estabelecido pelo processo ritual propriamente dito. Já a ação do "Padrinho" transcende o "front" espiritual do rito e é colocada em prática num "front" espiritual mais amplo, a vida social. O "Padrinho", neste sentido, promove a cura coletiva porque expande indistintamente a "Luz" do Daime que está em seu interior para o campo social, estabelecendo modelos de conduta e orientando os indivíduos em suas relações com seus semelhantes.

Comunhão e Cura: a "Divinização"

A Comunhão é o ato de fertilização que funde o Jagube (o princípio masculino) e a Folha Rainha (o princípio feminino), que, enquanto plantas, fazem parte da natureza, numa outra individualidade, o Daime, um "ser" criado por homens e mulheres dentro de um ambiente de "busca da divindade interior", configurada pelo esforço pessoal e grupal. A "Cura" está no contato com este "ser" divinizado e consagrado, acompanhada pela ação da comunidade e centrada na atuação ou *performance* dos "Padrinhos" e "Curadores", que agem para "salvar" o indivíduo, buscando dentro dele próprio sua

"Essência Divina", "sintonizando" em seu próprio corpo a "Luz" que "todos tem", mas que "nem todos compreendem". Mostrando que há "outra realidade" sobre a qual precisa aprender para "curar-se" e "se salvar".

CAPITULO VII

PENSAMENTO E AÇÃO DAIMISTA:

XAMANISMO E "PRAXIS" XAMANICA

AS ESTRELAS

As Estrelas já chegaram
Para dizer o nome seu
Sou eu, sou eu, sou eu
Sou eu um filho de Deus

As Estrelas me levaram
Para correr o mundo inteiro
Para eu conhecer esta verdade
Para poder ser verdadeiro

Eu subi serra de espinhos
Pisando em pontas agudas
As Estrelas me disseram
No mundo se cura tudo

As Estrelas me disseram
Ouve muito e fala pouco
Para eu poder compreender
E conversar com meus caboclos

Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para curar os cristãos.

fim.

("Hino" 75, de "O Cruzeiro",
de Raimundo Irineu Serra)

O xamanismo está localizado no campo mitológico do grupo. É admitido pelo grupo que o uso do "Jagube" e da "Folha Rainha" foi inaugurado por culturas indígenas, na América. Em alguns relatos individuais fala-se de um índio que recorrentemente aparece nas "mirações" e que "apresenta-se", segundo estes relatos, como um "inca". Algumas versões a cerca do uso do Daime entre povos indígenas, refere-se ao "Rei Uascar", o "primeiro Inca", como sendo guardião ancestral da Bebida.

Esta aproximação da "Doutrina" com elementos indígenas é manifestada também através da aceitação no "trabalho espiritual" de "entidades" indígenas, identificadas como "caboclos", que, segundo os daimistas, participam efetivamente nos "Trabalhos de Cura". Aceita-se paralelamente ao plano mítico da origem "inca" do Daime, também a transmissão do conhecimento sobre seu uso através do contato com grupos indígenas da região amazônica.

Consideradas estas premissas procuro a seguir analisar o universo simbólico e ritual de grupos indígenas que utilizam substâncias de uso sagrado, localizados em regiões próximas aos locais onde o Daime surgiu, este é o caso dos Caxinawá e dos Campa, e em outras regiões amazônicas, grupos Tukano, Jivaro e Siona, enfatizando alguns aspectos que são relevantes para compararmos concepções indígenas e concepções daimistas.

Os Caxinawá estão espalhados pelo Estado do Acre, no

Brasil e no nordeste do Perú. Sua arte é muito rica e baseada nas experiências proporcionadas pelo *nixi pae*, substância sagrada elaborada a partir da *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria Viridis* (Kensinger, 1976; Lagrou, 1990) plantas que também dão origem ao Daime. Segundo Kenneth M. Kensinger, que realizou um vasto estudo sobre a cultura Caxinawá, o grupo admite que existe a "gente do *nixi pae*", ou seja, espíritos que "habitam" a bebida e que aparecem durante as visões que o indivíduo vive ao tomá-la. Eles, ainda, relatam conversações com o "Espírito" da bebida, e invocam, através de canções ou recitas, que estes espíritos lhes mostrem coisas que querem saber. A cerimônia ocorre quando começa a escurecer, e segundo Kensinger, tem caráter grupal porque "los terrores del mundo del espiritu por el que está viajando poderan ser excesivos". Por outro lado, este contato sobrenatural é um contato com o Mundo Real, onde conteúdos e determinadas visões são experimentadas em comum. A cerimônia é organizada por um homem específico, que prepara o local e a bebida. Afirma Kensinger (1976:25): "Los cashinahua tomam el ayahuasca para saber sobre determinadas cosas, personas y acontecimientos que stan alejados de ellos por el tiempo y o el espacio, e que tal vez afeten ya a la sociedad em conjunto o a sus miembros individuales (...) las alucinaciones son consideradas como las esperiencias del espiritu del sueño de un individuo, son prefiguraciones de cosas que van a pasar o recuerdos del pasado." O caráter profético envolve toda a experiência, como estamos vendo, motivando condutas individuais ou grupais.

As enfermidades, entre os Caxinawá, estão também ligadas a sua visão de mundo que hierarquiza significados, edificando-os dentro de uma lógica transcendente à experiência material. As doenças são tratadas em primeiro lugar, de forma individual, caso não surta efeito o auto-tratamento, busca-se um especialista em plantas medicinais, e por fim, caso isto também não resolva a situação, "se convoca una sesión especial de bebida, durante la cual el chamán consulta con espíritus que normalmente no están al alcance de su influencia, quienes le informan sobre la causa de la enfermedad, (Kensinger, 1976:24-25). A cerimônia consiste em tomar coletivamente a bebida e depois, quando seus efeitos começam a aparecer, o corpo começa a "sacudir-se", passam a entoar canções e movimentar o corpo ritmicamente. Gritos de terror, náuseas e vômitos interrompem eventualmente os cantos mas não produzem maiores alterações no ritual. E, segundo Kensinger, são poucos os relatos de experiências prazerosas.

Também a cultura Campa (Weiss, 1978) nos fornece elementos de suma importância para compreendermos a relação entre o xamanismo e uso de substâncias sagradas. Neste sentido, Gerald Weiss descreve alguns aspectos de seus rituais. Weiss faz referência ao "jefe de la cerimonia" cujos poderes emergem de "la toma continua e heroica de drogas". Durante o tempo em que está sob o efeito da bebida ele canta, encadeando canções e alternando características vocais. A cerimônia Campa de Kamarampi, substância sagrada elaborada a partir da *Banisteriopsis caapi*, acontece sempre ao anoitecer e

pode prosseguir madrugada à dentro. Segundo Weiss (1976:55), "lo que canta el chamán es meramente la repetición de lo que oye cantar los espíritus". No ritual, homens e mulheres ficam separados e não há possessão, segundo Weiss, por parte do xamã. "Los hombres e las mujeres bailan y cantan separados y juntos, ensalzando a los buenos espíritus", proporcionado que "la comunicación entre los espíritus y los humanos va de los mortales a los inmortales, em lugar de al contrario"(Weiss, 1976:57).

Este conteúdo heróico do uso ritual de substâncias sagradas, suscita uma recorrência na manifestação de um "éthos" guerreiro (Clastres, 1980) entre os grupos usuários destas substâncias. É o caso do xamanismo Tukano descrito por Reichel-Dolmatoff em seu trabalho. O grupo Tukano está localizado na Colômbia, às margens do Rio Vaupés. Dolmatoff atribui ao xamã Tukano um conjunto de qualidades que demonstram bem o significado deste "éthos" no seio da cultura Tukano. O xamã Tukano é considerado por Dolmatoff um "especialista" que dispõe de conhecimentos "esotéricos" para explorar o Mundo dos Espíritos, com o qual faz contato através do uso de substâncias sagradas. O xamã é considerado pois um mediador-moderador entre as forças sobrenaturais e a sociedade, entre "la necesidad individual de sobrevivencia y las fuerzas enpeñadas en su aniquilación, a saber, la enfermedad, el hambre y la malevolencia de otros" (Reichel-Dolmatoff, 1978:82). Em geral, o indivíduo que se torna xamã demonstra "profundo interés em mitos y tradiciones tribales,

una buena memoria para recitar largas secuencias de nombres y eventos, buena voz de cantor, y capacidad de poder, durante horas, recitar encantaciones, en noche en vela precedidas por ayunos y abstención sexual" (1978:82). E ainda "su alma tiene que brilhar con una fuerte luz interior, que hace visible todo lo que está en la oscuridad, todo lo oculto del conocimiento ordinario y de la razón" (1978:83). Por outro lado, Dolmatoff observa que ser xamã não depende da vontade pessoal do indivíduo, "el poder se otorga a la persona. El poder selecciona a su portador, y no lo contrario" (1978:87). Os Tukano também consideram que "algumas personas oyen el llamado mentiras que otras no lo oyen" (1978:87).

O xamã luta contra inimigos que estão invisíveis aos olhos do indivíduo não-iniciado: o ato de cura está intimamente ligado ao ato da guerra. Como registra Dolmatoff (1978:103), "El payé canta: "Ahora venimos para curar esa gente; ahora venimos para matar esa gente; ahora mataremos a nuestros enemigos!". O gesto de morte do xamã não refere-se a morte física, à violência física, e sim à luta espiritual contra os maus espíritos, acusados de serem os causadores de todos males que afligem o homem. A luta, segundo a interpretação de Dolmatoff está vinculada ao restabelecimento do equilíbrio perdido a partir dos sintomas individuais e sociais, basicamente relações conflituosas. O que o autor sugere é que os conflitos sociais fisicamente identificáveis passam a ser tratados no campo do sobrenatural e lá são resolvidos. Como observa Dolmatoff: "los Tukano son gente

suave y amistosa"(1978:109).

O xamã Tukano, como "um especialista práctico en comunicaciones" segundo a definição de Dolmatoff(1978:108), seria um lutador sobrenatural, um herói que enfrenta os maus espíritos, e que, por outro lado, é um "buscador", ou seja, alguém que "La fuerza motriz es un interés realmente intelectual em lo desconocido y ello no tanto con el propósito de adquirir poder sobre sus gentes sino para la satisfacción personal de "conocer" lo que otros son incapaces de comprender" (1978:112).

A guerra é assunto de vital importância para outro grupo indígena, os Jívaro, do Equador (Harner,1978), muito conhecido pelo seu costume de guardar a cabeça dos inimigos vencidos, e reduzi-la como forma de proteção em relação à alma do morto. Diferente dos grupos que não conseguiram resistir ao domínio espanhol, a guerra para os Jívaros se concretizou no plano material de forma muito mais presente.

Os xamãs Jívaro quando sob o efeito da substância sagrada chamada *natema*, também elaborada a partir da *Banisteriopsis caapi* recebem o espírito do primeiro xamã, Tsungi, e passam assim a ter o poder da cura e da clarividência, e de poder empreender as lutas sobrenaturais contras os xamãs inimigos. Para os Jívaro, o mundo da visibilidade partilhada, é uma mentira, ilusão que esconde as verdadeiras forças que determinam os acontecimentos cotidianos. Esta concepção guarda uma conotação que aponta para uma só "realidade", a do Mundo dos Espíritos, na medida

em que todos os eventos da vida são, na verdade, consequência do que acontece no mundo invisível. Eles procuram vincular o uso de *natema* ao conhecimento da verdadeira origem das relações no mundo visível. O *natema* possibilita que o xamã entre em contato com espíritos cooperadores que o protegem e o ensinam a cumprir seu papel de "especialista espiritual", por assim dizer. Cada "dardo mágico", ou *tsentsak*, que o xamã aprende a usar para exercer sua função, tem uma natureza dupla, natural, ou seu aspecto material, e sobrenatural, sua apresentação "autêntica", que configura-se como "espírito cooperador". A cada sessão de *natema*, o xamã mantém contato com os *tsentsak*, que só pode ver sob o efeito da bebida. Também utilizam suco de tabaco e outras substâncias que produzem transe, para enfrentar os xamãs inimigos.

Há, entre os Jívaro, um espírito chamado de *Arutam Wakan*, ou "del Fantasma ancestral", que produz a visão do mundo real ou sobrenatural. O *Arutam* não se apresenta logo ao nascimento do indivíduo. É preciso viajar até uma cascata, ou corredeira de rio, onde após vencer provas, o indivíduo adquire seu *Arutam*. Nesta viagem em busca de seu *Arutam*, o índio Jívaro pode utilizar substâncias sagradas. Esta "peregrinação" serve como que uma apresentação ao seu *Arutam*, que só vai consolidar sua ação protetora num sonho posterior que confirmará sua presença e dará força para o indivíduo. A partir deste sonho o indivíduo "muda de personalidade" podendo então entrar em contato com outros espíritos. Para os Jívaro, após adquirir seu *Arutam*, o indivíduo o carregará no peito.

Embora, os trabalhos de Kesinger e Weiss, aqui citados, não aprofundem elementos da cosmologia dos grupos, suas referências são muito significativas no que importa localizar semelhanças entre os elementos simbólicos rituais que povoam suas culturas e os que encontramos entre os daimistas.

A revelação é um forte elemento presente nos dois sistemas simbólicos. O *nixi pae* dos Caxinawá, faz revelar-se a "gente do *nixi pae*", assim como, sob efeito do *nixi pae*, conseguem comunicar-se com o "Espírito" da bebida, que lhes responde perguntas sobre o futuro, ou sobre outros assuntos sobre os quais querem saber. O Daime, como o *nixi pae*, tem por aspecto principal envolvente o conhecimento sobre a "Vida Espiritual", ou seja, sobre os seres que habitam a "Espiritualidade", tanto do ponto de vista do próprio indivíduo como do ponto de vista dos "duplos" de outras pessoas, e mesmo a cerca das entidades que representam qualidades espirituais mais elevadas. Também como o *nixi pae*, o Daime revela o Mundo Real, ou seja, a realidade espiritual que governa o mundo aparente, o "Mundo da Ilusão". No "outro lado" da realidade que o Daime e a "Doutrina" revelam, o "Astral", estão os "Seres Divinos da Corte Celestial", que regem o mundo aparente, que abrem as portas do Templo, do Palácio, onde está o "Pai Eterno", que leva o "Eu Superior" aos "Jardins da Criação", que quebram a "casca grossa" da "Matéria"; e, fazem emergir o "Eu Superior". Como os daimistas, os Caxinawá são curiosos sobre o destino, e querem

encontrar sinais de sua existência futura, encaram o tempo como cíclico, no sentido de que mesmo não manifestados, os eventos dos sonhos fazem parte de uma relativização do tempo, uma antecipação do devir.

No campo das enfermidades, outras semelhanças. Os Caxinawá hierarquizam seus procedimentos de cura, colocando o *nixi pae* como a derradeira atitude de identificação da doença. Como eles, os daimistas encaram o Daime como o agente da cura espiritual, que é aquela que foge dos padrões lineares de causa e efeito. O indivíduo busca o Daime, através dos curadores da comunidade após tentar a auto-medicação, a utilização de ervas medicinais, ministradas pelos "enfermeiros" da comunidade. Como entre os Caxinawá, há curadores que se especializam no manejo das plantas medicinais. Também há semelhanças no campo ritual. Homens e mulheres participam coletivamente da cerimônia. O coletivo produz uma experiência mais segura, para os Caxinawá, que vivem, segundo Kensinger, mais frequentemente, visões terrorríficas. O papel do uso coletivo, para os daimistas é o fortalecimento da "Corrente Espiritual" que num certo sentido também possibilita que os indivíduos mais "fracos na Espiritualidade" possam dar seus passos no caminho do conhecimento. Por outro lado, também pode ser destacada a ênfase que dão os Caxinawá ao conteúdo sagrado de sua experiência. Kensinger se refere ao fato de que são muito poucos os relatos de visões "prazeirosas", predominando aquelas em que os indivíduos entram em contato com "seres

monstruosos" e agressivos, encarados como condição necessária para que o indivíduo receba as respostas que está procurando.

Entre os Campa, muitos dos elementos rituais e simbólicos indicam também uma profunda relação com os procedimentos dos daimistas.

A transitoriedade entre liderança espiritual e social, que nos fala Weiss, está presente em minhas observações, notadamente ligada à difícil definição do papel dos agentes religiosos em culturas que enfatizam o conteúdo espiritual como sendo o real motivador das ações humanas. Como todo o universo cultural está vinculado à ação dos Espíritos ou ao acesso ao Mundo Espiritual, todos os membros do grupo passam a cumprir papéis, cujo significado religioso pode estar envolto nos mistérios da "invisibilidadade". Torna-se muito leviano e pouco esclarecedor para a investigação forçar que estes papéis se distingam a partir de uma necessidade essencialmente operativa do ponto de vista da pesquisa. No entanto, alguns elementos podem ser abordados de forma a produzir uma visão mais clara do assunto. Por exemplo, o fato de que os "jefes de cerimonia" Campa tomam "drogas" de forma "contínua e heróica" é relevante. Para os daimistas, a coragem representa uma virtude elementar para que o indivíduo alcance a "Luz". A primeira disposição de tomar o Daime e de levá-la a tērmo representa que há uma espécie de "impulso" para que se possa entrar no mundo da "Espiritualidade". Como um apēlo a superação do mēdo, ou em sentido mais abrangente, das próprias limitações colocadas pela desconfiança no "devir", o indivíduo

deve demonstrar persistência e coragem, como demonstrações de sua fé em Deus.

Elemento de alta significação na cultura Campa, é preciso ressaltar que o *kamarampi*, proporciona que o "jefe" receba a visita dos espíritos, abandone seu corpo e vá visitar a "Mansión de los Espíritus"(1), onde o xamã Campa aprende suas canções, que como afirma Weiss, ele ouve os espíritos cantar(2). Outro aspecto relevante é o fato de que homens e mulheres ficam separados durante os rituais e que "bailam" e cantam invocando os bons espíritos, estabelecendo uma comunicação cujo vetor vai do homem à espiritualidade.

Este sentido de transcendentalização do homem e não de humanização da divindade está claramente manifestado no texto do "Pai Nosso" daimista que como bem ressaltou Monteiro da Silva(1983), invoca "vamos nós ao Vosso Reino". Os daimistas, como os Campa, retratam em sua cosmologia o drama da superação humana, tanto do ponto de vista individual, persistente e heróico, quanto do ponto de vista grupal, estruturador e projetivo, que representa a luta do homem no enfrentamento de suas limitações. Curiosidade e perplexidade tem então canalizado seu foco para a exploração do Mundo Espiritual, a princípio incompreensível, inatingível.

Entre os daimistas produz-se também este "éthos" guerreiro. Cada "irmão" é um soldado do "Exército da Rainha", os "batalhadores astrais" que dentro da "Espiritualidade"

1. Que pode estar vinculada, no campo da tradução, ao "Palácio Juramidan", onde habitam os "seres celestiais".

2. Outra semelhança com os "hinos" que os Espíritos do Daime entregam aos indivíduos mais desenvolvidos espiritualmente

enfrentam os "Espíritos Trevosos". E como os xamãs Tukanos, na "Batalha do Astral" não se cogita a destruição material e sim a vitória espiritual. As forças do mal estão relativizadas e passam por um processo de cura (doutrinação). Por fim, vincula-se este "éthos" guerreiro a um sentido explorativo, curioso, de quem procura o conhecimento, de quem pode transitar pelos caminhos obscuros do incompreensível.

O duplo Jívaro *Arutam* nos remete diretamente ao significado do "Eu Superior" daimista. Assim como os Jívaro, os daimistas devem passar por procedimentos especiais que os fazem "conhecer" o seu "Eu Superior", que é aquele que vive a transcendentalidade.

Os índios Siona, constituem um dos grupos Tukano que ocupam a Bacia Amazônica, ao noroeste da Colômbia, do Equador e do Perú.

A Cosmologia Siona, segundo Langdon (Langdon, 1988:15) pressupõe que "tudo no mundo é controlado por forças sobrenaturais personificadas em espíritos que dão vida e poder à realidade cotidiana". Esta visão está exemplificada pela concepção de que há forças ocultas no mundo, e que estas forças tornam-se visíveis num "outro lado" da realidade. Ao mundo em que vivemos, os Siona denominam "este lado". O "outro lado", é o mundo dos espíritos, onde forças "operam em espaço e tempo não ordinários" (1988:16), o grupo referencia como "outro lado".

Neste "outro lado", dividido em cinco planos, residem as forças sobrenaturais, entre as quais, "o Sol, a

Lua, a Gente da Chuva, a Gente do *ʔũko* (medicina) e os vários espíritos responsáveis pelas doenças", que "influenciam em todos os aspectos da existência "este lado" da realidade" (1988:16).

Entre os espíritos que residem no "outro lado" estão aqueles que causam as doenças e outros infortúnios pessoais ou grupais, enfermidades e eventos catastróficos, como a falta de comida, acidentes, enchentes e terremotos, por exemplo, e que atacam pessoalmente as pessoas "desprevenidas" (1988:16), e, ainda, que agem a partir de um ato que contrarie preceitos indicados pela tradição oral, como tomar banho no rio durante certas horas do dia, quebrar um tabú, matar um veado ou andar perto de uma paineira, por exemplo.

Para enfrentar os infortúnios causados por estes espíritos malévolos, e "viver e prosperar na vida", acreditam os Siona que "é necessário saber como conviver e influenciar" (1988:22) as forças sobrenaturais invisíveis que atuam na realidade que vivem. Neste aspecto da vida grupal, entra a ação dos xamãs, que são "mediadores principais" e que tem "o saber e a habilidade para entrar à vontade no "Outro Lado" e negociar com os espíritos e as forças ali encontradas. Para este fim, os xamãs utilizam o *ʔũko*, substância sagrada obtida a partir da *Banisteriopsis Caapi* e outros aditivos.

No passado, os grupos Siona, segundo Langdon, eram constituídos a partir das famílias extensas dos "Cacique-Curaco" e famílias aliadas. O "Cacique-Curaco" era o mestre-xamã e se constituía, assim como os outros homens eram de suas

famílias nucleares, protetor e provedor da comunidade como um todo, por sua capacidade de dirigir rituais comunais e guiar o grupo através dos reinos sobrenaturais, na medida em que fazia contato com as forças atuantes nestes reinos. Ele podia "ver o passado e o futuro, protegendo o grupo das doenças e da desordem social, e tratar daquelas doenças que manifestavam-se. Sua ação transcendia o âmbito da comunidade e projetava-se até onde era necessário, em outros grupos por exemplo, para o combate das causas dos infortúnios. Como diz Langdon (1988:17-18), "pode-se até dizer que os xamãs ocupavam-se com uma guerra mística contra seus inimigos".

Por outro lado, argumenta Langdon, a autoridade comunal do xamã nascia de sua capacidade de fazer o bem ou o mal, o que se constituiria numa forma de "controle social", na medida em que ao contrariar suas orientações, poderia o indivíduo provocar a sua ira.

Este seu poder de contatar e/ou negociar com os espíritos originado da ingestão do ʔũko, e obtido a partir da superação de certas provas, o capacitavam a ter acesso ao mundo sobrenatural. Então, percorrer os caminhos sobrenaturais sem sua assistência provocava "experiências espantosas com espíritos malignos" (1988:19) que poderiam, segundo Langdon, causar doenças e até a morte.

A existência de um mestre-xamã desapareceu com a }
aculturação, inibindo assim a utilização ritual do ʔũko e }
levando os Siona a procurar xamãs de outros grupos.

O ʔũko é conhecido entre os Siona como "remédio",

mas que tem, segundo Langdon, um significado mais geral do que sentido de remédio em português e que poderia ser entendida num sentido de cura mais genérico, um "remédio fundamental". Diz Langdon, que o *ʔũko* "é a ponte entre "Este Lado" e os reinos do "outro lado". Os ritos do *ʔũko* são semanais e coletivos, havendo necessidade porém, podem ser realizados em situações de emergência.

Os Siona consideram "dever de cada homem aprender o máximo possível para cumprir com suas responsabilidades"(1988:22) no que se refere a sua experiência com o *ʔũko*.

O conhecimento proporcionado pelo *ʔũko* é acumulativo e quanto mais ritos o indivíduo participar mais saberá sobre o mundo sobrenatural e mais possibilidade terá de se tornar um xamã, "à medida em que o homem aumenta seu repertório de visões e canções, também aumenta seu poder e o número de espíritos que ele conhece e com quem pode negociar (1988:21).

O papel ritual do mestre-xamã Siona, era decisivo: ele "escolhe o tema das visões, através da classe de *ʔũko* selecionado para o rito (...) ele invoca os espíritos que os participantes irão conhecer (...) ele canta o que está vendo e logo quando todos estão intoxicados, ele segue guiando-lhes através das canções, flautas e dança". Nas canções, ele detalha suas visões indicando os espíritos e lugares vistos (...) descreve as cores e os motivos dos desenhos que aparecem com os espíritos" (1988:24) e outras funções rituais.

Os aprendizes de xamã são jovens que recorrem aos

xamãs mais velhos para iniciar-se e que entram num período específico de preparação, com dieta de "limpeza" do corpo, para que "o corpo fique mais leve" e possa viajar. Vômitar, defecar e urinar, são as formas que, segundo os Siona, podem proporcionar esta "limpeza".

O noviço Siona permanece dois ou três meses na mata tomando *ʔũko* quase todas as noites. Neste período, ele conhece os reinos onde vivem os espíritos, esperando chegar, depois de superar muitas provas, a "Casa de Deus" e assim tornar-se um mestre-xamã (1988:27).

O reconhecimento do aprendiz como mestre-xamã se dá quando chegando na "Casa de Deus", Deus lhe entrega o "Bastão-Mandato" o que o habilita a exercer suas atividades no âmbito do grupo.

Os aspectos relevantes da cultura Siona para este trabalho são inúmeros, e deixarei de abordar alguns fundamentais, por não ter dados para relacioná-los à experiência daimista. Neste particular, destaco a noção de *dau*, elementos substancial da obtenção do saber xamânico entre os Siona e que não encontra paralelo na cosmologia daimista. No entanto, considero que os elementos acima abordados já fornecem uma fonte rica para estabelecer relações entre os dois sistemas. Entre eles, destaco: a concepção de que há duas realidades no universo, o mundo que nos cerca, "este lado" e o mundo dos espíritos, o "outro lado", que podem ser relacionados com o "Mundo da Ilusão" e o "Astral" daimistas, respectivamente; as consequências às quais estão submetidos

aqueles indivíduos que infringem as regras da vida cotidiana estabelecidas principalmente pela tradição oral, e que tem como paralelo a "peia" do Daime; a concepção de que o *Tüko* constitui-se, como o Daime, num "remédio fundamental" de ação genérica; a "guerra mística" travada pelo xamã na sua luta pelo bem-estar da comunidade que tem uma contrapartida na "Batalha do Astral" e a existência de "provas" para a ascensão a outros níveis de conhecimento a cerca do mundo espiritual.

Conclusões

A aproximação entre a "Doutrina do Santo Daime" e o xamanismo como sistemas de conhecimento a cerca das forças visíveis e invisíveis que atuam no Universo, pode ser assim sistematizada:

1) **Uso de substâncias sagradas** - Tanto grupos indígenas quanto o grupo daimista encaram o uso ritual de substâncias oriundas da natureza para fins revelatórios, terapêuticos e/ou transcendentes, de forma semelhante e sagrada. Em geral, estas substâncias estão envolvidas por interditos e recomendações expressas, cuja origem é o Mundo Espiritual e nelas habitam ou transitam seres de natureza espiritual que protegem, auxiliam, estabelecem alianças, curam, ensinam;

2) **Morte simbólica e revelação** - O indivíduo para compreender o Mundo Espiritual precisa empreender uma "busca" interior,

que pode ser uma "peregrinação" ou um procedimento de disciplina pessoal que o aparta de sua realidade cotidiana. Esta "busca", para ter sucesso deve culminar com uma "morte simbólica", na qual ele transforma sua personalidade e assume uma nova identidade. Por ser esta identidade implícita numa vocação ou em alguma dimensão oculta ou invisível de sua existência, esta "busca" acaba por revelar uma nova forma de ver o mundo e relacionar-se com ele.

3) Alianças e personificação dos "espíritos" - As entidades do Mundo Espiritual tem identidade específica, qualidades indiossincráticas particulares e podem aglutinar-se entre si e com os seres humanos a partir da "força" do rito.

4) Doença e Cura - As dificuldades e imponderabilidades da existência são sistematizadas em um sistema explicativo que coloca a doença e a cura, do ponto de vista cósmico, numa relação dialética, onde a cura não só representa uma superação física da doença, mas também e prioritariamente, numa vitória espiritual.

5) Guerra Mística - O ritual é um campo de contato entre a comunidade e as forças espirituais aliadas ou hostis. Os agentes religiosos funcionam ou como guerreiros/heróis ou como aglutinadores de forças das forças aliadas para uma "batalha" mística. O uso da substância sagrada é vista não como uma busca de prazer pessoal, mas como uma tarefa a ser cumprida,

um "trabalho", que pode ou não ensejar o bem-estar individual e/ou coletivo.

6) **Os dois lados do mundo** - O mundo é um só, mas tem duas dimensões essenciais, uma visível, aparente, física, explícita, e outra, invisível, essencial, espiritual, implícita. Tanto numa quanto na outra dimensão, o ser humano deve observar regras e procedimentos específicos para transitar.

7) **Tradução e Mediação** - As lideranças espirituais possuem a capacidade de transitar pelas duas dimensões, traduzir este trânsito e o "caminho" percorrido e mediar as relações entre os seres do mundo visível e os seres do mundo invisível, aglutinando forças espirituais e estabelecendo alianças de auxílio e proteção, transmitindo e organizando na vida cotidiana as perspectivas estabelecidas nos ritos.

Estes aspectos aproximativos não permitem afirmar que o sistema daimista é um sistema xamânico por excelência, pois na perspectiva daimista encontra-se explícita a necessidade do indivíduo em transformar os valores adquiridos na vida material e aperfeiçoar-se, revelando uma "divindade interior". Enquanto que nos sistemas xamânicos em geral, a divindade é uma manifestação genérica e ligada quase exclusivamente a "outra" dimensão. Para o daimista, a manifestação da "divindade" está no auto-conhecimento e todos

os membros devem ter a revelação como objetivo do "caminho espiritual".

No entanto, é possível estabelecer que no campo da "práxis" simbólica as semelhanças são profundas. Pensamento e ação encontram-se voltados para o conhecimento a cerca do Mundo Espiritual e sua relação com a vida cotidiana.

Até aqui vimos algumas semelhanças entre costumes de povos indígenas que fazem uso de substâncias sagradas e os costumes espirituais daimistas, que se efetivam em muitos aspectos não só no que se refere ao ponto de vista ritual, quanto também a cosmologia grupal, a qual nos reportamos anteriormente. O conteúdo do sistema daimista envolve muitos elementos do que chamei "práxis xamânica" e que podem ou não significar que o Daime representa uma fonte de aglutinação do saber xamânico. Neste sentido, gostaria de ressaltar que ficou para mim muito claro que o xamanismo não constitui-se num conjunto de regras e procedimentos, assim como de uma cosmologia, nos quais somente a existência de um xamã individualizado, identificado socialmente e destacado do resto do grupo pode articular. Estamos diante de um fenômeno muito mais fluido e profundo, que não se vincula somente com uma divisão "religiosa" do trabalho, ou seja, que não está subordinada a funções exclusivamente simbólico-amalgamadoras da cultura para fins de sobrevivência individual e grupal e que pode manifestar-se em formas diversas, estabelecidas pelo universo simbólico e pelo grupo envolvidos. Na verdade há mais elementos a considerar. Isto pode ser constatado pelo próprio

alcance do Daime como aglutinador de pessoas cuja heterogeneidade sócio-cultural está presente. O indivíduo entra no grupo, frequentemente de forma individual, a partir de uma motivação unilateral. É na "Espiritualidade" que ele se identifica com os grupos de espíritos de cada plano ou falange espiritual.

Do ponto de vista da identidade social, há uma aceitação da validade do xamanismo indígena e inclusive um reconhecimento das semelhanças, manifestado pela crença na origem incaica do Daime, como sucedâneo da bebida utilizada pelo "Rei Uascar".

O reconhecimento do papel da contribuição indígena para o desenvolvimento do conhecimento espiritual pode ser constatado, por exemplo, pelo "Hino" no.75, do "Hinário" "O Cruzeiro" (Ver ANEXO V) e que alude: "Os Caboclos já chegaram, de braços nus e pés no chão", referindo-se a entidades indígenas que participam dos "Trabalhos Espirituais".

Por outro lado, fica clara a ocorrência de algumas semelhanças no que se refere às formas de identificar entidades espirituais, "de Luz" ou "Trevas", por exemplo. E, ainda, a idéia de divinização do homem e não o contrário, as formas de transmissão do conhecimento, reservadas e circunscritas pela percepção "treinada" e a ascendência política daqueles que tem faculdades curativas e elevação espiritual.

Distinguem-se entre si a visão indígena de que o xamã ascende a outras dimensões de sua vida pelo seu valor

pessoal e pela outorga de poderes sobrenaturais a poucos, enquanto que os daimistas só admitem a elevação e a outorga na coletivização da identidade pessoal em forma de caridade.

Num certo sentido, o inconsciente é um campo de ação obscuro e perigoso, seja ele uma manifestação mental seja ele uma manifestação "sobrenatural" e o indivíduo que transita nesta obscuridade representa algo de extraordinário em qualquer cultura. Desde o psicanalista, o hipnotizador, o sacerdote, ou o xamã, todos representam a possibilidade humana de perambular fora da "realidade aparente" com clareza e determinação. De um jeito ou de outro, são estes "senhores da intimidade" que iluminam o que está oculto nos "horrores da alma", suas mais profundas entranhas, de onde emergem os demônios da vida humana. Harner chama a isso de "iluminismo xamânico" (Harner, 1989), atribuindo ao xamã a possibilidade de alcançar não um "estado alterado" no sentido de qualquer experiência extática, e sim, um "estado xamânico de consciência" que representaria um "caminhar luminoso" nas trevas da inconsciência. O xamã, assim como os daimistas, explora estes mundos obscuros com segurança. Ele transita nestes mundos com desenvoltura de quem está protegido pelos espíritos. Ele emite uma "luz" que representa a vitória mesmo que efêmera sobre a imponderabilidade do mundo. Seus poderes representam esta iluminação, enquanto bem sucedidos na luta contra as doenças do corpo e do espírito. Ele possui uma "visibilidade" específica a qual poucos podem ter acesso. Ele, num certo sentido, também é um "escolhido". O que pode mudar.

de cultura para cultura é a origem desta "luz", que pode vir dos espíritos, do Cosmos, de Deus. Somente ele pode "sintonizar" esta "luz", e o faz para ajudar os que não conseguem. O daimista, como o xamã, pode alcançar este "estado xamânico", sem no entanto, prescindir do "trabalho" de seus "irmãos", que estarão presentes sempre que ele "iluminar". O "Caminho" daimista pode ser comparado com o "caminho do xamã", como conhecimento de um mundo quase inexpugnável, a intimidade do Cosmos.

No desfecho deste trabalho, gostaria de propor uma reflexão a cerca dos aspectos levantados no seu decorrer. O primeiro aspecto é a localização geográfica da comunidade do "Céu do Mapiá" e as conexões históricos-culturais que envolvem a utilização de substâncias oriundas da natureza, de idade imemorial, na busca da superação das dificuldades e conflitos humanos, referenciada desde os primórdios da presença do homem no planeta. Em segundo lugar, gostaria de enfatizar a dificuldade de definir as manifestações culturais a cerca do resultado desta busca, que localizo basicamente nas tentativas de classificação do fenômeno xamânico, ou seja, no advento de um sistema complexo de obtenção de saber e poder sobre o Cosmos, mais precisamente no estabelecimento do status individual dos indivíduos envolvidos. Me parece que mesmo nas culturas consideradas culturalmente "xamânicas", ser "xamã" não é vestir-se e revestir-se de determinados adereços objetivos ou subjetivos. Considero que o conceito de xamã é muito dinâmico, tornando-se talvez um exercício inglório

determinar se um indivíduo é xamã ou não, na medida em que se pode até estar desprezando sua contribuição individual para a própria construção de seu conhecimento, que geralmente baseia-se na manutenção da tradição de seu grupo, mas que pode, contudo, estar voltada para a transformação desta tradição no sentido de modificá-la e adaptá-la às transformações as quais está sujeita a partir do próprio devir grupal. Afinal, como vimos, a praxis xamânica dinamiza e põe em movimento a cosmovisão e pode assim projetar novas práticas sociais de legitimação. Por último, gostaria de referir-me a questão do poder e do saber, como sendo um tema recorrente entre as culturas indígenas e a cultura daimista. Minha investigação apontou para uma relação significativa entre concepções e práticas indígenas e concepções e práticas daimistas, sem com isso indicar que a "Doutrina do Santo Daime" configura-se numa exegese xamânica por excelência. Há, é certo, entre os daimistas, concepções ecléticas, transculturais (Couto, 1989), a cerca das formas humanas de conhecimento do Mundo Espiritual. E este ecletismo pode concretamente indicar uma aproximação com o xamanismo. Neste sentido, é preciso, no caso, abordar com muito cuidado um possível caráter "sincrético" da "Doutrina". A idéia de sincretismo pode indicar a rejeição de uma linha mestra de aglutinação de concepções espirituais diferentes, o que, não ocorre no campo simbólico da "Doutrina" e que a caracteriza como fenômeno religioso sui generis como vimos.

O ecletismo que envolve a "Doutrina" dinamiza o

processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas, inclusive o xamanismo, manifestem-se no seu interior. No entanto, não podemos esquecer que o xamanismo, enquanto fenômeno grupal, está ligado a uma perspectiva cultural específica e tradicional, onde a tradição oral, mesmo que reconstruída diariamente, transita num campo restrito aos valores partilhados historicamente nos grupos, e que dentro da "Doutrina", são transmitidos de forma muito mais projetiva, voltada não somente para a manutenção coletiva, mas também e principalmente para a formação individual dos membros. Este ecletismo, então, significa um marco de um grupo em expansão, que independe de uma partilha histórica dos valores grupais, na medida em que existem mecanismos que os transmitem mesmo àqueles que se engajam, oriundos de outras realidades culturais. Este aspecto, no entanto, não desqualifica o fato de que o xamanismo, enquanto "práxis" de conhecimento, está intensamente presente na forma de utilização do Daime, na construção dos papéis sociais e mesmo na convicção grupal de que a "Nova Jerusalém" está localizada na Floresta Amazônica.

APENDICE

ANEXO I

CALENDARIO DOS EVENTOS RITUAIS

O calendário ritual fixo (1) do "Céu do Mapiá" é composto, conforme sua periodicidade, da seguinte forma:

Oração: Todos os dias às 18 horas

Concentração: Todos os dias 15 e 30 de cada mês, com início às 19 horas

Hinários Oficiais: (com início às 18 horas ou ao entardecer)

6 de janeiro - Dia de Reis

20 de janeiro - São Sebastião

Móveis: Sexta-Feira Santa, Paixão e Morte de Jesus Cristo

24 de junho: São João Batista

29 de junho: São Pedro

6 de julho: "Passagem" do Mestre Irineu

6 de outubro: Nascimento do Padrinho Sebastião

1. Os outros eventos obedecem às ocorrências não previstas, sendo que os "Trabalhos de Estrêla", são realizados, em geral às quarta-feira, ou sempre que há "doentes" necessitados. E o "Feitio" ocorre sempre que há necessidade de elaboração do Daime, conforme as necessidades da comunidade.

8 de dezembro: Nossa Senhora da Conceição

15 de dezembro: Nascimento do Mestre Irineu

25 de dezembro: Nascimento de Jesus Cristo

Festivais

Os "Hinários" realizados entre 8/12 e 20/01, e entre 24/06 e 6/07, oficiais ou não, compõe os "Festivais".

A seguir, apresento a estrutura e o desenvolvimento da "Oração" e da "Concentração":

A "Oração"

A "Oração" ocorre diariamente às 18 horas na "Igreja". Aproximadamente 30 minutos antes do início é acionado o sino da "Igreja". As pessoas sentam-se a volta da "Estrêla Central" e permanecem sentadas até o final. Não sendo obrigatória, a "Farda Azul" é usada pela maioria dos presentes. Canta-se na "Oração" um conjunto de "Hinos" pré-definidos (71, 86, 88, 93, 97, 105, 108, 118, 139, 147 e 152, do "Hinário" "O Justiceiro", de Sebastião Mota Melo e o "Hino" 82, do "Hinário", de Alfredo Gregório de Melo). A ocorrência de moradores à "Oração" é rotativa, sendo muito variado o número de pessoas que participam, em geral, em torno de 20, por dia. Há uma pessoa responsável pelo rito, que aciona o sino da "Igreja" e estabelece seu início. O caráter da "Oração" é

semelhante ao da missa católica, apontando para uma significação mais temporal, de prática religiosa, e de prática dos procedimentos rituais gerais, incluindo a execução dos "Hinos" e a concentração pessoal, fundamental nos "Trabalhos Espirituais", propriamente ditos.

A "Concentração"

Este rito já faz parte do conjunto de eventos mais específicos do "Trabalho Espiritual". A "Concentração" é realizada, como vimos, todos os dias 15 e 30 de cada mês, e o Daime é servido uma só vez. A atividade de "cura", não é priorizada, mesmo que não descartada. O que está em foco é o desenvolvimento espiritual que inclui o contato com entidades do plano espiritual, e eventualmente sua "atuação" ou incorporação durante a "sessão". Quando isto ocorre, entra em jogo a "doutrinação" destas entidades, como vimos anteriormente. Na "Concentração", também são cantados "Hinos", cuja ocorrência corresponde com as entidades do plano espiritual "presentes". Sua duração é de duas a três horas aproximadamente, desde o início até o término da "sessão", marcado pelas preces "Ave Maria" e "Pai Nosso", em número de três alternadas e um "Salve Rainha". No final, o coordenador do rito, encerra com a invocação dos "Seres Divinos".

ANEXO II

Os "Hinários" do "Trabalho de Cura", da "Oração" e do "Cruzeirinho" foram compilados *ipsis litteris* dos "Cadernos" utilizados no "Céu do Mapiá. Cada subdivisão equivale a uma página dos "Cadernos".

TRABALHO DE CURA

- Abertura:
- 1 Pai Nosso
- 1 Ave Maria
- Chave de Harmonia
- Oração Diária

CONSAGRAÇÃO DO APOSENTO

Dentro do Círculo Infinito da Divina Presença que me envolve inteiramente afirmo:

- Há uma só presença aqui. é a Harmonia que faz vibrar todos os corações de felicidade e alegria. Quem quer que aqui entre sentirá as vibrações da Divina HARMONIA.
 - Há uma só presença aqui. é a do AMOR. Deus é o Amor que envolve todos os seres num só sentimento de unidade. Este recinto está cheio da presença do Amor. No Amor eu vivo, me movo e existo. Quem quer que aqui entre sentirá a pura e santa presença do Amor.
 - Há uma só presença aqui. é a VERDADE. Tudo que aqui existe, tudo o que aqui se fala, tudo o que aqui se pensa é a expressão da Verdade. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da Verdade.
-

- Há uma só presença aqui. é a JUSTIÇA. A Justiça reina neste recinto, todos os atos aqui praticados são regidos e inspirados pela Justiça. Quem quer que aqui entre sentirá a presença da Justiça.
- Há uma só presença aqui. é a presença de DEUS, o BEM. Nenhum mal pode entrar aqui. Não há mal em Deus, Deus, o Bem reside aqui. Quem quer que aqui entre sentirá a Divina Presença da VIDA e da SAÚDE.
- Há uma só presença aqui. é a presença de Deus, a PROSPERIDADE.

Deus é prosperidade, pois ELE faz tudo crescer e prosperar. Deus se expressa na prosperidade, de tudo o que é empreendido em Seu Nome. Quem quer que aqui entre sentirá a Divina Presença da PROSPERIDADE e da ABUNDANCIA.

Pelo Símbolo Esotérico das Asas Divinas, estou em vibração harmoniosa com as correntes universais da Sabedoria, do Poder e da Alegria. A Presença da Divina Sabedoria manifesta-se aqui. A Presença da Alegria Divina é profundamente sentida por todos os que aqui penetram.

Na mais perfeita comunhão entre o meu EU INFERIOR e o meu EU SUPERIOR, que é Deus em mim, consagro este recinto a perfeita expressão de todas as qualidades Divinas que há em mim, e em todos os Seres:

As vibrações do meu PENSAMENTO são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um Centro de EMISSÃO e RECEPÇÃO de tudo que é BOM, ALEGRE E PROSPERO.

ORAÇÃO

- Agradeço-te ó Deus, porque este recinto está cheio da TUA PRESENÇA.
- Agradeço-te, porque vivo e me movo em TI.
- Agradeço-te porque vivo em tua VIDA, VERDADE, SAÚDE, PROSPERIDADE, PAZ, SABEDORIA, ALEGRIA e AMOR.
- Agradeço-te porque estou em HARMONIA, AMOR, VERDADE e JUSTIÇA com todos os seres.

fim

HINOS DE ABERTURA DO TRABALHO

1- PAI NOSSO

Pai Nosso que estais no Céu
Santificado é nosso Senhor
Aproveitando a ocasião
Meu Mestre é Rei Superior

Oh! Minha Virgem Mãe
As suas lágrimas derramou
Aqueles que não amam
Vão sentir a mesma dor

2-EU CHAMEI MEU MESTRE

Eu chamei meu Mestre
Em nome da Verdade
Que a verdade é Deus
O Rei da Caridade

Eu peço a Meu Mestre
De todo meu coração
Meu Mestre tenha piedade
Abra a nossa sessão

Meu Mestre está comigo
Ele é Mestre ensinador
Junto com a Virgem Mãe
O nosso Pai foi quem mandou

Assim está acontecendo
Deixa ficar como está
Que é para conhecerem
Saberem me respeitar

Ninguém sabe o que diz
E nem sabem o que estão dizendo
Com o poder do nosso Pai
O relho agora está comendo.

Já disse e torno a dizer
Não querem acreditar
Levanto a minha Sessão
Para o Reino Celestial.

fim

cont. n.2

Meus irmãos vamos orar
Rogar e vamos pedir
Para levarmos esta verdade
Que o Mestre deixou aqui

3 - CHAMEI O MESTRE JURAMIDAN

Chamei o Mestre Juramidan
Para o meu Mestre vir cá
Com sua Força Divina
Para vir me libertar

Todos querem ser feliz
Cada um só quer prá si
Dizendo que estão comigo
Estão longe de mim

Dai-me Força, dai-me amor
Para eu poder dominar
Meu Mestre em sua Corte
Em seu Trono Divinal

Eu não deixei assim
Deixei foi para ajuntar
Não fizeram como eu disse
Fizeram foi espalhar.

Tudo tem, tudo dá
Com sua luz de Cristal

fim

Sou pequeno, sou pequeno
É a quem eu devo pedir
Todos tem, todos tem
Todos tem, podem seguir.

cont.

cont n.3

Aqui eu vou declarar
A quem o Mestre entregou
Quem ama e sabe amar
Segue na estrada do amor

cont. n.4

Eu subi serra de espinhos
Fisando em pontas agudas
As estrelas me disseram
No mundo se cura tudo

Meu Mestre me declare
 Como é que vai ficar
 Preste atenção no que eu já disse
 Quem vencer é que vai brilhar

fim.

4 - AS ESTRELAS

As estrelas já chegaram
 Para dizer o nome seu
 Sou eu, sou eu, sou eu
 Sou eu um filho de Deus.

As estrelas me disseram
 Ouve muito e fala pouco
 Para eu poder compreender
 E conversar com meus caboclos

Os caboclos já chegaram
 De braços nus e pés no chão
 Eles trazem remédios bons
 Para curar os cristãos.

fim.

As estrelas me levaram
 Para correr o mundo inteiro
 Para eu conhecer esta verdade
 Para poder ser verdadeiro

5 - OS ESPIRITOS ESTÃO CHEGANDO

Perante a este momento
 Eu quero declarar
 Uma pocas palavras
 Que eu ouvi publicar

Santo Daime, Santa Maria
 Consola e dá alívio
 Eu digo aos meus caboclos
 Que aqui o Centro é livre

Os Espíritos estão chegando
 Pela linha devagar
 Se preparem aparelhos
 Para ouvir e ensinar

Todos são filhos de Deus
 Só basta Ele querer
 Saúdo a proteção
 do Vovô OMUNGUELE

Eles estão vindo do Céu
 Também virão do Mar
 Da terra e das Montanhas
 Para todos doutrinar

No meio da minha viagem
 Ele comigo veio ter
 Disse que já fora escravo
 E cultuava o mesmo poder

Essa estrada é do Mestre
 Foi ele quem abriu
 Replantando as Santas Doutrinas
 Para aqueles que seguiu

Meu Império Juramidan
 Que glória vos pertencer
 Basta ser sempre fiel
 Que tudo eu posso ser.

fim.

6 - HARMONIA VERDADE E PERDÃO

Harmonia, verdade e perdão
São três pontos que seguram essa união
Eu peço meus irmãos prestem atenção
Que o Mestre do Astral está olhando a sessão

As doenças que aparecer
é disciplina prá quem fez por merecer
Pedir aos espíritos curadores
Da linha de ARROXIM a Jesus Cristo Redentor

Ter fé e esperança no pedido
Pensar em Deus e na nossa Virgem Mãe
Não ter medo de morrer
E se sair correndo é pior para você

Com calma e tranquilidade
O seu caminho vai se iluminar
Te lembra do Velho Juramidan
Ele está sempre presente e segura sua mão.

fim.

7 - LINHA DO TUCUM

Eu canto aqui na Terra
O amor que Deus me dá
Para sempre, para sempre
Para sempre, para sempre

A minha Mãe que vem comigo
Que me deu esta lição
Para sempre, para sempre
Para sempre, para sempre

Enxotando os maus fazejos
Que não querem me ouvir
Que escurecem o pensamento
E nunca podem ser feliz

8 - OLHO PARA O FIRMAMENTO

Olho para o firmamento
Vejo todo o Universo
Esta força que recebo
Sempre canto e sempre peço

Peço ao Onipotente
E a Ele me humilho
Para nunca me faltar
Vossa Luz com Santo Brilho

Me seguro no Astral
E quando me acho doente
Me lembro da minha Mãe
E de meu pai onipotente

Esta é a linha do Tucum
Que traz toda a lealdade
Castigando os mentirosos
Aqui dentro desta verdade.

fim.

Estas forças verdadeiras
Provam que são existentes
Mas quem vive neste mundo
Pouco vê e pouco sente.

fim.

cont. n.8

Digo tudo humilhado
E continuo a jornada
Com meu Pai em minha frente
É minha Mãe a meu lado

Vou seguindo e vou pedindo
Para todos inocentes
Peço força nos trabalhos
Aos três Reis do Oriente

fim.

9 - MARACHIMBÉ

Sol, Lua, Estrêla
A Terra, o Vento e o Mar
A Floresta e seus mistérios
Para todos estudar

Sol, Lua, Estrêla
A Terra, o Vento e o Mar
É a Luz do Firmamento
E só a quem eu devo amar.

É só a quem eu devo amar
E me segura em meu canto
Pai, filho e Virgem Mãe
Com o Divino Espírito Santo

O Divino Espírito Santo
Todos três num só se encerra
É o tempo do apuro
Pouca Paz e muita guerra

Esta paz é da Rainha
Da Floresta e do Mestre
É o princípio das dores
Meus irmãos o tempo é este

Meus irmãos o tempo é este
Das lembranças de Noé
Peço força a todos os seres
Firmo em Marachimbé.

fim.

10 - EU AGORA PARO E PEÇO

Eu agora paro e peço
Peço e rogo ao Senhor Deus
Que me dê a Santa Saúde
Para todos os filhos seus

cont. n.10

Esta prova é para todos
Nos exige este trabalho
Viver sempre com alegria
E no salão cantar hinário.

fim.

Aqui estamos pedindo
E quem responde é nosso Pai
Vossa vontade é feita
Sempre em todo lugar

Sempre estou reunindo
Para mais fácil dizer
No trabalho com firmeza
é mais fácil de vencer

Vou chamando um a um
Aqui dentro da sessão
O que tiver consciência
E desejar ser irmão

cont.

11 - EU PEÇO A MEU PAI

Eu peço a meu Pai
Sei que Vós tem o Poder
Perdoai as minhas culpas
Se de Vós eu merecer

Eu te dei uma casa
Que não falta ninguém
Para tu escolher
Aqueles que te convém

A estrada eu dou a todos
Para todos viajar
Ver e compreender
E ficar em seu lugar

cont.

cont. n.11

Eu estou com Deus
Deus está em mim
Eu estando com Deus
Deus é o meu caminho

Deus é a Glória
Deus a Glória é
Quem é meu Salvador
é Jesus de Nazaré

Eu vivo neste mundo
Na minha direção
Olhando as coisas de Deus
E prestando bem atenção

fim.

12 - SÃO JOÃO NA TERRA

Quando ouvir falar
De São João na Terra
é sinal de guerra
Em todo lugar

é fora de confusão
Chegou São Pedro
Com seus dois irmãos

Os anjinhos do Céu
E que vêm colher
Para ajuntar
Em um só lugar

Louvar meu Pai Eteno
Feliz daquele
Que bem trabalhar

fim.

13 - MEU PAI PEÇO QUE VÓS ME OUÇA

Meu Pai peço que vós me ouça
Para eu pedir o perdão
Eu peço não só para mim
Para mim e os meus irmãos

Meu Pai quando for perdoar
Perdoa como lhe convém
Eu peço que vós nos perdoe
Como perdoou em Belém

A Barca que corre no Mar
Corre no meu coração
Aquele que aqui batiza
Batizou no Rio de Jordão.

fim.

INOS DE CURA

1 - EU VIVO NA FLORESTA

Eu vivo na Floresta
Eu tenho os meus ensinamentos
Eu não me chamo Dai-me
Eu sou é um ser Divino

Eu sou um ser Divino
Eu venho aqui para te ensinar
Quanto mais puxar por mim
Mais eu tenho que te dar

Muito eu tenho que te dar
Também tenho para te dizer
Quem tem dois olhos enxerga
Mais os cegos também vêem

Os ensinamentos da Rainha
Todos eles são Divinais
Eles são lá das cortinas
Lá do Alto do Astral

Eu te entrego estes ensinamentos
Como que seja uma flor
Gravai bem no teu peito
Este tão grande amor

Este tão grande amor
É para todos meus irmãos
Os ensinamentos da Rainha
E do Mestre Juramidan

Meus amigos e meus irmãos
Todos vão gostar de ver
Que aqui neste salão
Tem muito que se aprender

Aquele que não aprender
É porque não presta atenção
Muito terá que sofrer
Aqui na reunião

cont.

cont. n.1

O Mestre a Rainha
Ele tem um grande amor
Eles estão fazendo paz
Como Cristo Redentor

Jesus Cristo foi o maior Rei
Que neste mundo habitou
Jesus Cristo está em mim
Ele é meu protetor

Jesus Cristo veio ao mundo
E sofreu até morrer
Mas deixou os seus ensinamentos
Para quem quiser aprender

Jesus Cristo filho de Deus
Ele é bom curador
Ele cura todo mundo
Que souber dar o seu valor

fim.

2 - A PRINCESA JANAINA

Jesus Cristo está no Céu
Está na Terra, está no Mar
A Princesa Janaina
Ela veio para me ensinar

Estou aqui neste salão
Eu vim aqui para me curar
Peço força ao Pai Eterno
Ele é quem tem para nos dar

Os ensinamentos da Princesa
Todos eles tem valor
Vamos louvar ao Pai Eterno
E a Jesus Cristo Redentor

A Princesa Janaina
Ela tem todo primor
Ela ama ao Pai Eterno
E a Jesus Cristo Salvador.

fim.

3 - QUANDO TU ESTIVER DOENTE

Quando tu estiver doente
Que o Daimon for tomar
Te lembra do Ser Divino
Que tu tomou para te curar

4 - PEÇO FORÇA

Peço força, lá vêm força
Deus do Céu foi quem mandou
Jesus Cristo está comigo
Ele é meu protetor

Te lembrando do Ser Divino
O Universo estremeceu
A floresta se embalou
Porque tudo aqui é meu

Jesus Cristo está na Terra
Ele é bom curador
Ele cura quem lhe procura
Pois Ele é Triunfador

Eu já te entreguei
Agora vou realizar
Se fizeres como eu te mando
Nunca há de fracassar

Ele cura quem lhe procura
Conforme o seu merecer
Que nem todos estão nas graças
Para as curas receber.

fim.

Tu já viste o meu brilho
 E já saber quem eu sou
 Agora eu te convido
 Para ires aonde estou

fim.

5 - BEIJA-FLOR

É beija é Beija-flor
 Que minha Mãe me entregou
 Para afastar as doenças
 De quem for merecedor

Meu Mestre está comigo
 Pois Ele é meu amor
 É no Céu e na Terra
 Jesus Cristo Salvador

Oh! Meu Juramidan
 Foi Ele quem me mandou
 Para relembrear lembranças
 Da salvação do amor

Meu Mestre está comigo
 Mesmo aqui aonde estou
 É a glória do meu Pai
 Jesus Cristo Redentor

Eu digo tá, eu digo tá
 Eu digo tá e aqui estou
 Eu não me lembro eu só me lembro
 Do meu Mestre Ensinador.

fim.

6 - DEUS É PARA TODOS

Eu vim para lembrar
 Eu tenho que dizer
 Deus é para todos
 Não se pode esconder

De que vive o Eterno
 É de Vosso grande Amor
 E da onde vem a luz
 É do nosso Salvador

Meu Pai e minha Mãe
 Todo mundo vê
 Vêem mas não sabem
 Ficam por saber

fim.

7 - EU INVOCO MEU MESTRE

Eu invoco o meu Mestre
 Quando me acho doente
 Recebo a minha saúde
 É de Deus Onipotente

Levanto a minha Bandeira
 Mostrando o meu valor
 Andando por minha estrada
 Por onde o Mestre andou

8 - JULGAMENTO

Eu chamo os meus irmãos
 Para justificar
 Cuidado no julgamento
 Para ser julgado e ficar em seu
 lugar

Não fale de coisas sérias
 Não sejas blasfemador
 Dizendo que estão com Cristo
 Estão longe do Salvador

Que quiser pode correr
Mas eu vim testemunhar
Me chamam de mentiroso
Mas meu Pai e minha Mãe lá está

Sou filho da Verdade
Mas não querem me escutar
O mundo da ilusão
Como é que vai ficar

Eu amo a meu Pai
Aqui eu vou chamar
Quem ama a coisa à toa
Perante a Verdade
Vem se envergonhar

Não quero mal a ninguém
A todos eu tenho amor
Eu amo a Jesus Cristo
O Nosso Mestre Imperador.

fim.

9 - SOU LUZ

Sou luz, dou luz
E faço tudo iluminar
Vejo o meu Pai nas alturas
E o poder aonde está

A força está comigo
Falo perante o poder
Faço o que tu me pede
Eu quero ver estremecer

O amor Eterno
Gravei no coração
De Vós eu recebo os ensinamentos
Para expandir para os meus
irmãos

Assim que meu Pai quer
Perante este poder
Não fazem o que Ele pede
E todos querem merecer.

fim.

10 - TÃO BONITO É MEU PAI

Tão bonito é meu Pai
é meu Mestre Ensinador
Vamos receber a Glória
Do nosso Mestre Curador

A força do meu Pai
Quem duvida é o pecador
Não se lembram do que disseram
Assassinaram o Salvador

Levaram Ele para frente
Sem ter dó sem ter amor
Procurando os seus discípulos
E todos se afugentou

Aqui eu vim lembrar
Tudo que já se passou
Peço que ninguém se esqueça
Do nosso Mestre Zelador.

fim.

11 - EU ENTREI EM ENTENDIMENTO

Eu entrei em entendimento
Entre o meu Eu e a matéria
Sou luz expulso doença
E destrincho a causa dela

Vou seguindo passo a passo
Cumprindo a minha missão
Tudo está acontecendo
Se conformem meus irmãos

Esta força eu recebi
 Esta força eu tenho em mim
 Reparto com meus irmãos
 Todos que fizerem assim

Todos que fizerem assim
 Assim como meu Pai é
 Todos estão avisados
 Desde o tempo de Noé

Vejo batalha fechada
 Firmo bem a minha espada
 Se acordem meus irmãos
 Para vencer a jornada

Com afirmação dos anjos
 Dos seres que nos convém
 Temos tudo nesta vida
 E sei que Deus nos quer bem.

fim

12 - O DAIME É O DAIME

O Daime é o Daime
 Eu estou afirmando
 é o Divino Pai Eterno
 Ea Rainha Soberana

cont.

cont. n.12

O Daime é o Daime
 O Professor dos Professores
 é o Divino Pai Eterno
 E seu Filho Redentor

O Daime é o Daime
 O Mestre de todos ensinados
 é o Divino Pai Eterno
 E todos seres Divinos

O Daime é o Daime
 Eu agradeço é com amor
 é quem dá a minha saúde
 E revigora o meu amor

Agradeço ao Santo Daime
 Agradecendo a todos os Seres
 E quem me manda agradecer
 é o meu Pai Verdadeiro.

fim.

13 - CURO TUDO, EXPULSO TUDO

Eu vou me levantar
 Com a ajuda do Senhora
 Peguei a minha espada
 Foi para guerrear

Esta força quem me deu
 Foi o Mestre Juramidan
 Para eu me levantar
 Com a espada na mão

Curo tudo, expulso tudo
 Com o poder do Pai Eterno
 E da Virgem Soberana
 E do Divino Espírito Santo.

fim.

14 - MEU MESTRE ME CURE

Meu Mestre me cure
 Meu Mestre me olhe
 Meu Mestre me ensine
 Me dê a Santa Glória

Eu apelo a meu Mestre
 Com fé de alcançar
 Meu Mestre me leve
 Ao Reino Celestial

Filha te corrijas
 Para ser ser perdoada
 E venha que eu te levo
 Ao Reino Celestial

Meu Mestre na frente
 Eu vou acompanhar
 Com fé em meu Mestre
 Eu tenho que alcançar.

fim.

15 - PEDINDO E ROGANDO

É pedindo e rogando
 Que podemos alcançar
 Eu pedi a Virgem Mãe
 Para Ela vir nos curar

Meu Mestre a Vós eu peço
 Tenha de nós compaixão
 Nos dê paz e dê amor
 Aqui dentro da Sessão

Nos dê a nossa saúde
 Firmeza para nós cantar
 Meu Mestre nos segure
 Não nos deixe tombar

Daqui estou olhando
 Prestando bem atenção
 Eu ensino é ter amor
 Mas querem a ilusão.

fim.

16 - LA VEM O SOL

Lá vem o Sol nos curar
 Vamos todos se firmar
 No Sol na Luz e nas Estrêlas
 E na Rainha do Mar

Cheguei, já estou aqui
 Ninguém queira duvidar
 O que meu Pai me ordena
 Eu tenho que afirmar

Meu Pai Vós nos abençoe
 Nos dando o vosso confôrto
 Que eu estando com Vós
 Jamais me considero morto

fim.

17 - ENCOSTADO A MINHA MAE

Encostado a minha Mãe
 E meu Papai lá no Astral
 Para sempre eu quero estar
 Para sempre eu quero estar

Minha flor minha Esperança
 Minha Rosa do Jardim
 Para sempre eu quero estar
 Com minha Mãe juntinho a mim

Eu moro nesta casa
 Que minha Mãe me entregou
 Eu estando junto com Ela
 Sempre dando o seu valor

Fazendo algumas curas
Que minha Mãe me entregou
De brilhantes pedras finas
Para sempre aqui estou.

fim.

18 - SOU FILHO DO PODER

Sou filho do Poder
E dentro desta casa estou
Fazendo os meus trabalhos
Que minha Mãe me ordenou

Eu pedi a meu Pai
Me deu o consentimento
De trabalhar para os meus irmãos
Aqueles que estão doentes

Confessa a consciência
E alegre teu coração
Que esta é a verdade
Que eu apresento aos meus irmãos.

fim.

ANEXO III

O registro, a seguir, é o conjunto de "Hinos" que compõem a "ORAÇÃO", que é utilizada no ritual do mesmo nome e nos "Trabalhos de Cura".

ORAÇÃO

EXAMINE A CONSCIENCIA

Examine a consciência
Examine direitinho
Sou Pai e não sou filho
Mas eu não faço assim

Chamo de um a um
A todos eu mostro o caminho
Fazendo como eu mando
Tudo fica bem facinho

Todos podem se lembrar
Do tempo de Noé
A doutrina do meu Pai
Eu ensino como é

Vamos meus irmãos
Vamos todos se humilhar
Pedir nosso perdão
Para nosso Pai nos perdoar

Quem quiser que se aguarde
Não tem a quem se queixar
Eu bem que avisei
Que havia de chegar.

fim.

A MEU PAI PEÇO FIRMEZA

A meu Pai peço firmeza
E não sai da minha mente
Dou ensino a quem não sabe
E aconselho os inocentes

Meu Pai a ti eu peço
E não saio do meu lugar
Dai-me força e dai-me amor
Para eu poder trabalhar

Meu Pai a ti eu peço
E aos teus pés estou
Rogando pelo povo
Para ser merecedor

Oh! minha Virgem Mãe
Oh! Virgem Protetora
és Rainha do Mar
és minha professora

Oh! meu bendito Pai
Oh! meu Juramidan
Chamai de um a um
Para receber o perdão

Se todos conhecessem
O poder que o meu Pai tem
Deixavam a ilusão
Que é coisa que não convém

O mundo está em balanço
E tudo vai balançar
Mas nos pés do meu Pai
Todos tem que se curvar.

fim.

EU VIVO COM MEU MESTRE

Eu vivo com meu Mestre
Eu vivo com meus irmãos
Eu vivo na Santa Luz
Estou no pé da cruz
Com Juramidan

Eu peço a Meu Pai
O que eu pedir ele me dá
Os inimigos que vierem contra
Eu peço força para derribar

Oh! Minha Virgem Mãe
Oh! Virgem da Conceição
Eu peço a Jesus Cristo
Para dar força aqui na sessão.

fim.

É PEDINDO E ROGANDO

É pedindo e rogando
Que podemos alcançar
Não é falar uns dos outros
Querendo caluniar

Me apresento a meu Pai
E minha história eu sei contar
Peço que todos se unam
E aprendam a respeitar

É no céu e na terra
É beirando a beira mar
O meu encontro com Jesus
Só eu sei destrinchar

Foi aí neste dia
Foi nas águas de Jordão
Que ambos foram batizados
E começou sua missão.

fim.

DEM DUM

Dem dum, dem dum, dem dum, dem dum
Dem dum, dem dum, dem dum, dem dum
Dem dum, dem dum, dem dum, dem dum
Deus sabe o que está fazendo
Sentado no seu lugar
As doze horas do dia
Nós precisamos rezar

Pai nosso que estais no céu
Recebemos com alegria
Nosso Pai e nossa Mãe
A sempre Virgem Maria

O Poder de Deus é grande
Seja feito a vossa vontade
É quem nos dá o perdão
E é a nossa magestade

Todo mundo pede a Deus
Mas não sabem se explicar
Guardai-me e defendei-me
E livrai-me de todo mal.

fim.

AQUI EU VOU EXPOR

Aqui eu vou expor
Eu vim para lembrar
O mistério da oração
Não é somente rezar

É rezar e por em prática
E entrar em comunhão
Se lembrar de Jesus Cristo
E esquecer da ilusão

A minha Mãe sempre me olha
E meu Pai comigo está
Me entrega estes ensinamentos
Para aqui eu explicar

Cada um cuida de si
 Eu também cuido de mim
 Vou zelando esta estrada
 Estou fazendo o meu jardim

O que é do meu Pai é meu
 O que é dele eu posso usar
 Só não uso o que é dos outros
 Que pode me derribar.

fim.

EU VOU REZAR

Eu vou rezar que é para todo mundo ver
 Pai nosso que estais no céu
 Vós queira me defender
 Pão nosso de cada dia
 Jesus no alto da cruz sofreu toda agonia

Eu pedi e meu Pai me deu
 Para nunca me esquecer de São Irineu
 A cruz ele sempre consagrou
 No céu e na terra
 Aqui está o meu amor

Amei e bem soube amar
 Meu Mestre me chamou, eu vim lhe
 acompanhar
 Jesus ele tem todo o amor
 É aqui que ele está
 E é aqui que eu estou

Esta mensagem ele mandou explandar
 Quem não quiser escutar
 Faça favor ouvir
 Meu Mestre ele não se esconde
 Eu sempre estou atento com o Santíssimo
 Sacramento

Não digas que o Mestre não tem saber
Ele bem ensinou e você não quis aprender
Agora é que eu quero ver
É andar direitinho sob pena de sofrer.

fim.

PARA ESTAR JUNTO A ESTE CRUZEIRO

Para estar junto a este cruzeiro
É mudar de opinião
Quem ama a Jesus Cristo
Não fala de seu irmão

Meu Mestre está aqui
Ele fala bem baixinho
Ensina a quem procura
Deixando quem não quer seguir

Aqui estou dizendo
Para os meus irmãos ouvir
Quem for filho vem chegando
E quem não for vai escapulir

Não adianta ser grande
Sem possuir nobreza
Meu Pai e minha Mãe
Nos mostrar suas beleza.

fim.

NÃO CREIA NOS MESTRES QUE TE APARECEM

Não creia nos Mestres que te aparecem
E nem com Eles no caminho queira andar
Creia somente em teu Jesus
Que Ele é quem tem para te dar

Meu Mestre aqui a vós eu peço
Pra vós me guiar
Me guie no caminho da Santa Luz
Não deixa ninguém me atacar

Segue sempre o teu caminho
Deixa quem quiser falar
Recebe a tua luz de cristal
Te firma e te compõe em teu lugar

Recebe todos que chegar
Faz o que eu te mandar
Não deixa fazer o que Eles querem
Espera até o dia que eu chegar.

fim.

O AMOR

O amor é para ser distribuído
E não amor fingido
Porque ele causa dor

O amor é o campo da formosura
Onde está minha imagem pura
Deus foi quem criou

O amor é o trono da verdade
Onde está a magestade
Cristo Nosso Senhor

O amor deve ser bem profundo
Mas não é em todo mundo
É para quem acreditou

O amor é o trono de harmonia
Aonde eu descanso
E rezo todo o dia

O amor é da Sempre Virgem Maria
Jesus Cristo Salvador
Ele é quem me guia.

fim.

EU NÃO SOU DEUS

Eu não sou Deus
Mas tenho uma esperança
Eu não sou Deus
Mas sou sua semelhança

Deus é fogo Deus é água
Deus é tudo
Eu convido os meus irmãos
Para começar nossos estudos

Eu não sou Deus
Mas tenho uma esperança
Eu não sou Deus
Mas sou sua semelhança

Deus no céu, Deus na terra,
Deus no mar
Eu convido os meus irmãos
Para ficar em seu lugar.

fim.

EU PEDI E TIVE O TOQUE (Maria Tâca)

Eu pedi e tive o toque
Da floresta e do Astral
Aqui estou avisando
Que devemos ser igual

2

Examinado o Firmamento
O tesouro universal
Sinto profundo este toque
Deste Rei Imperial

3

Digo assim esclarecendo
E mostrando a todos que
Quem está neste caminho
Que procure compreender

4

Vou dizendo e quero ver
Esta oração vibrar
No coração de quem ama
Para sempre confortar

5

Digo sempre com firmeza
Pois sou capaz de provar
Quem é firme balanceia
E quem zombar pode tombar

6

Esta força balanceia
Faz as Estrelas brilhar
Foge o Vento das alturas
Treme a Terra e geme o Mar

7

A meu Pai eu agradeço
Por esta compreensão
Todos busquem a Santa Paz
Para si e seus irmãos

FIM

ANEXO IV

O "Cruzeirinho" é composto dos doze "Hinos" finais do "Hinário" "O Cruzeiro" de Raimundo Irineu Serra, "recebidos" após longo período em que Mestre Irineu não recebeu nenhum "Hino":

"CRUZEIRINHO"

117 * DOU VIVA A DEUS NAS ALTURAS

Dou viva a Deus nas alturas
E a Virgem Mãe nosso Amor
Viva todos Seres Divinos
E Jesus Cristo Redentor.

Eu peço a Deus nas alturas
Para vós me iluminar
Botai-me no bom caminho
E livrai-me de todo mal.

Eu vivo aqui neste mundo
Encostado a este Cruzeiro
Vejo tanta iluminária
Do nosso Deus Verdadeiro.

Esta iluminária que eu vejo
Alegra o meu coração
Estas flores que recebemos
Para nossa salvação.

118 * TODOS QUEREM SER IRMÃO

Todos querem ser irmão
Mas não tem a lealdade
Para seguir na Vida Espírita
Que é o Reino da Verdade.

é o Reino da Verdade
é a estrada do Amor
é todos prestar atenção
Aos ensinamentos do professor.

Os ensinamentos do professor
é quem nos trás belas lições
Para todos se unir
E respeitar os seus irmãos.

Respeitar os seus irmãos
Com alegria e com Amor
Para todos conhecer
E saber dar o seu valor.

119 * CONFIA

Confia, confia
Confia no Poder, confia no saber
Confia na Força
Aonde pode ser.

Esta força é muito simples
Todo mundo vê,
Mas passa por ela
E não procura compreender

Estamos todos reunidos
Com a nossa chave na mão
A limpar mentalidade
Para entrar neste salão.

Este é o salão dourado
Do nosso Pai Verdadeiro
Todos nós somos filhos
E todos nós somos herdeiros.

Nós todos somos filhos
E é preciso trabalhar,
Amar ao Pai Eterno
É quem tem para nos dar.

120 * EU PEÇO

Eu peço, eu peço,
Eu peço ao Pai Divino
Que me dê a Santa Luz
Para iluminar o meu caminho.

Eu peço a Virgem Mãe
E a Jesus Cristo Redentor
Iluminai o meu caminho
Nessa estrada do amor.

Essa estrada do amor
Dentro do meu coração,
Eu peço a Jesus Cristo
Que nos dê a salvação.

Eu peço a salvação
Que só vós pode me dar
Perdoai-nos neste mundo
E na vida Espiritual.

121 * ESTA FORÇA

Esta Força, este Poder
Eu devo amar no meu coração
Trabalhar no mundo terra
A benefício dos meus irmãos.

Estou aqui neste lugar
Foi minha Mãe quem me mandou
Estamos dentro desta casa
Onde afirmamos a fé e o amor.

122 * QUEM PROCURAR
ESTA CASA

Quem procurar esta casa
Que aqui nela chegar,
Encontra com a Virgem Maria
Sua saúde Ela dá.

Minha sempre Virgem Maria
Perdoai os filhos seus
Vós como Mãe Soberana
A Divina Mãe de Deus.

Eu peço a vó bem contrito,
Fazendo as minhas orações,
Peço a vós a Santa Luz
Para iluminar o meu perdão.

Aqui dentro desta Casa
Tem tudo que procurar
Seguindo o bom caminho
Fazer bem não fazer mal.

123 * ANDEI NA CASA SANTA

Eu andei na Casa Santa
Trouxe muitas coisas boas
Tudo vive neste mundo
Parece umas coisas à-tôa.

Pedi licença ao Divino
Para estas palavras eu narrar
Perante aos meus irmãos
Para todos escutarem.

Depois que todos escutarem
É que vão reconhecer
Tudo vive neste mundo
Muito longe do Poder.

Para estar junto ao Poder
Da Virgem da Conceição
É ter fé e ter amor
Dar valor aos seus irmãos.

124 * EU TOMO ESTA BEBIDA

Eu tomo esta bebida
Que tem poder inacreditável
Ela mostra a todos nós
Aqui dentro desta verdade.

Subi, subi, subi,
Subi foi com alegria
Quando cheguei nas alturas
Encontrei com a Virgem Maria.

Subi, subi, subi,
Subi foi com amor
Encontrei o Pai Eterno
E Jesus Cristo Redentor.

Subi, subi, subi,
Conforme os meus ensinios
Viva o Pai Eterno
E viva todos Seres Divinos.

125 * AQUI ESTOU DIZENDO

Aqui estou dizendo
Aqui estou cantando
Eu digo para todos
E os hinos estão ensinando.

Aqueles que compreender,
E quiser seguir comigo,
Tendo fé e tendo amor
Não deve encarar perigo.

Sigo os meus passos em frente
Com alegria e com amor
Porque Deus é Soberano
E nesta firmeza estou.

A Virgem Mãe é Soberana
Foi Ela quem me ensinou,
Ela me mandou prá cá
Para eu ser um professor.

Vamos seguir, vamos seguir,
Vamos seguir, vamos embora
Que nós somos filhos eternos
Filhos de Nossa Senhora.

126 * FLOR DAS AGUAS

Flor das Aguas,
De onde vem, para onde vais.
Vou fazer minha limpeza
No coração está meu Pai.

A morada do meu Pai
é no coração do mundo
Aonde existe todo amor
E tem um segredo profundo.

Este segredo profundo
Está em toda humanidade
Se todos se conhecerem
Aqui dentro da verdade.

127 * EU PEDI

Eu pedi, eu pedi, eu pedi,
Eu pedi Mamãe me deu
Para me apresentar
Ao Divino Senhor Deus.

Meu Divino Senhor Deus
É Pai de todo amor
Perdoai os vossos filhos
Neste mundo pecador.

Jesus Cristo Redentor
Senhor do meu coração
Defendei os vossos filhos
Neste mundo de ilusão.

128 * EU CHEGUEI NESTA CASA

Eu cheguei nesta Casa
Eu entrei por esta porta
Eu venho dar os agradecimentos
A quem rogou por minha volta.

Eu estou dentro desta Casa
Aqui no meio deste Salão
Estou alegre e satisfeito
Junto aqui com os meus irmãos.

Ia fazendo uma viagem
Ia pensando em não voltar
Os pedidos foram tantos
Me mandaram eu voltar

Me mandaram eu voltar
Eu estou firme vou trabalhar
Ensinar os meus irmãos
Aqueles que me escutar.

ANEXO V

Relação de "Hinos" citados:

"Hinário" "O Justiceiro",
de Sebastião Mota Melo:

25 - NOS TRÊS EU PROCUREI

Nos Três eu procurei
Nos quatro eu te peguei
Joguei a minha cilada
No mato tu te escondeu

Joguei outra cilada
Pensando em te colher
Pensavas que era bicho
No mato foi se esconder

Eu te entrego os meus hinos
Com amor no coração

Agora estás sabendo
Quem é Juramidan

Agora tu te apresentas
Com toda perfeição
Que agora eu te peguei
Dentro do meu coração

Os hinos são uma corrente
Tu bem viste em mim
Que sai da minha boca
E transmite em ti

O que tu me dizias
Eu não podia acreditar
Pensavas que eu não sabia
Hoje veio realizar

Falas com coragem
E com amor no coração
Para dar o saber
A todos os meus irmãos

Te entreguei os meus primores
Não querias respeitar
Mas Deus é poderoso
E Ele é quem vem busca

Quando tu estiver falando
Não queira se exaltar
Que dentro destes primores
Precisa se humilhar

Peguei as minhas correntes
Foi para te buscar
Se eu não fizesse assim
No mato ias ficar

Meus irmãos fiquei sabendo
Que o mestre tem poder
Entrega os seus primores
Aquele que merecer

Meu irmão te entreguei
Agora vou realizar
Cada um que procure
Com o Mestre se encontrar.

fim.

71 - EXAMINE A CONSCIENCIA

Examine a consciência
Examine direitinho
Sou Pai e não sou filho
Mas eu não faço assim

Chamo de um a um
A todos eu mostro o caminho
Fazendo como eu mando
Tudo fica bem facinho

Todos podem se lembrar
Do tempo de Noé
A doutrina do meu Pai
Eu ensino como é

Vamos meus irmãos
Vamos todos se humilhar
Pedir nosso perdão
Para nosso Pai nos perdoar

Quem quiser que se aguento
Não tem a quem se queixar
Eu bem que avisei
Que havia de chegar

fim

144 - SÃO JOÃO NA TERRA

Quando ouvir falar
De São João na terra
É sinal de guerra
Em todo lugar

É fora de confusão
Chegou São Pedro
Com seus dois irmãos

Os Anjinhos do céu
É que vem colher
Para ajuntar
Em um só lugar

Louvar a meu Pai eterno
Feliz daquele
Que bem trabalhar.

fim

"Hinário" "O Cruzeiro",
de Raimundo Irineu Serra:

74 - SÓ EU CANTEI NA BARRA

Só eu cantei na barra
Que fiz estremecer,
Se tu queres vida eu te dou
Que ninguém não quer morrer.

A morte é muito simples
Assim eu vou dizer:
Eu comparo a morte
é igualmente ao nascer.

Depois que desencarna,
Firmeza no coração.
Se Deus te der licença
Volta a outra encarnação.

Na Terra como no Céu
é o dizer de todo mundo,
Se não preparar terreno
Fica espírito vagabundo.

75 AS ESTRELAS

As Estrelas já chegaram
Para dizer o nome seu,
Sou eu, sou eu, sou eu,
Sou eu um filho de Deus

As Estrelas me levaram
Para correr o mundo inteiro
Para eu conhecer esta verdade
Para poder ser verdadeiro.

Eu subi serra de espinhos
Fisando em pontas agudas
As Estrelas me disseram
No mundo se cura tudo.

As Estrelas me disseram
Ouve muito e fala pouco
Para eu poder compreender
E conversar com meus caboclos

Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para curar os cristãos.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina -

1970 - "A Doutrina do Santo Daime". In: Cadernos do ISER 23, Rio, ISER.

AGOSTINHO, Pedro -

1974 - **Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu**. São Paulo, EPU-EDUSP.

ALVERBA, Alex Polari de -

1984 - **Viagem ao Santo Daime: O Livro das Mirações**. Rio, Rocco.

AZEVEDO, Thales de -

1981 - "Os Xamãs com atributos funcionais de juizes". In: **Contribuições à Antropologia em Homenagem a Egon Schaden**. Col. Museu Paulista, Série Ensaio, Vol.4, São Paulo.

CASTANEDA, Carlos -

1968 - **A Erva do Diabo**. Petrópolis, Record.

1988 - **O Poder do Silêncio**. Rio, Record.

CASHMAN, John -

1966 - **LSD**. Col. Debates 23, São Paulo, Perspectiva.

CHAUMEIL, Jean-Pierre -

1983 - **Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien**. Paris, Ed. de l'école des Hautes études en Sciences Sociales.

CASTRO, Eduardo Viveiros de -

1986 - **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio, Zahar/Anpocs.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro -

1983 - **O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção Pessoa no Espiritismo**. Rio, Zahar.

COELHO, Vera Penteado (Org.) -

- 1976 - **Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico: O Uso de Alucinógenos Entre os Índios da América do Sul.** São Paulo, EPU-EDUSP.

COUTO, Fernando La Rocque -

- 1989 - "Santos e Xamãs". Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, MS.

DA MATTA, Roberto -

- 1981 - **Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro.** Rio, Zahar.

DIAS JR., WALTER -

- 1987 - "Miragens do Conhecimento ou Imagens do Real Ideado". Trabalho apresentado a XVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

DOBKIN DE RIOS, Marlene -

- 1976 - "Curas com Ayahuasca num Barrio Urbano", In: **Alucinógenos y Chamanismo.** Guaderrama, Punto Omega.
- 1984 - **Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives.** Albuquerque, University of New Mexico Press.

DOUGLAS, Mary -

- 1973 - **Símbolos Naturais.** Madrid, Alianza Editorial.
- 1976 - **Pureza e Perigo.** Col.Debates 120, São Paulo, Perspectiva.

DURKHEIM, Émile -

- 1990 - **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** Rio, Edições Paulinas.

ELIADE, Mircea -

- 1975 - **Iniciaciones Místicas.** Col.Ensayistas, Madrid, Taurus.
- 1977 - **Tratado de História das Religiões.** Col.Ciencias Humanas, Lisboa, Cosmos.
- 1978 - "Visões e Sonhos Iniciatórios entre os Xamãs Siberianos". In: **O Sonho e as Sociedades Humanas.** CAILLOIS, R. et GRUNEBaum, G.E.Von (Org.) Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- 1979 - **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais: Ensaaios em Religiões Comparadas.** Belo Horizonte, Interlivros.
- 1982 - **El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis.** México, Fondo De Cultura Economica.
- 1988 - **O Mito do Eterno Retôrno.** Lisboa, Edições 70.
- 1989 - **Mitos, Sonhos e Mistérios.** Lisboa, Edições 70.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. -
1978 - **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.** Rio, Zahar
- FERNANDES, Vera Fróes -
1983 - **História do Povo Juramidan: Introdução a Cultura do Santo Daime.** Manaus, Suframa.
- FINCO, Henrique -
(1988) - "Signos Vivos". Manuscrito.
- FRAZER, James -
1978 - **O Ramo de Ouro.** São Paulo, Círculo do Livro.
- FURST, Peter (Org.) -
1972 - **The Flesh of The Gods: The Ritual Use of Hallucinogens.** London, George Allen & Unwin Ltd.
- GEBHART-SAYER, Angelika -
1986 - "Uma Terapia Estética. Los Diseños Visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". In: **América Indígena**, Vol. XLVI, n.1, Cidade do México.
- GEERTZ, Clifford -
1978 - **A Interpretação das Culturas.** Rio, Zahar.
- GORDON-WASSON, R.
1972 - "What Was The Soma of The Aryans?". In: **Flesh of The Gods: The Ritual Use of Hallucinogens.** FURST, Peter (Org.) London, George Allen and Unwin Ltd.

GORDON-WASSON, R. et alli -

- 1980 - **El Camino a Eleusis: Una Solución al Enigma de Los Mistérios.** México, Fondo de Cultura Económica. (Albert Hoffmann e Carl A.P. Puck).

GROF, Stanislav -

- 1977 - "The Implications of Psychodelic Research for Anthropology: Observations from LSD Psychoterapy". In: Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies of Symbolism. LEWIS, Ioan M. New York, Academic Press.

- 1987 - **Além do Cérebro: Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia.** São Paulo, McGraw-Hill.

HARNER, Michael (Org.) -

- 1976 - **Alucinógenos y Chamanismo.** Guaderrama, Punto Omega.

HARNER, Michael -

- 1976 - "Temas Comunes en las experiências con Yagé de los indios de Sudamérica, In: Alucinógenos y Chamanismo. Guaderrama, Punto Omega.

- 1978 - **Shuar: Pueblo de Las Cascadas Sagradas.** Quito, Ed. "Mundo Shuar".

- 1989 - **O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura.** São Paulo, Pensamento.

HENMAN, Anthony -

- 1986 - "Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritário. El Caso de la União do Vegetal en Brasil". In: América Indígena, Vol. XLVI, n.1, Cidade do México.

JUNG, Carl C. -

- (1988) - **O Homem e seus Símbolos.** 8a. Ed., Rio, Nova Fronteira

- 1987 - **Psicologia e Religião.** Petrópolis, Vozes.

JARA, Maria Clemencia R. et PINZON C., Carlos Ernesto -

- 1986 - "Los Hijos del Bejuco Solar y la Campana Celeste. El Yagé en la Cultura Popular Urbana". In: América Indígena, Vol. XLVI, n.1, Cidade do México.

KENSINGER, Kenneth M. -

- 1976 - "El uso del Banisteriopsis entre los Cashinaua del Perú, In: Alucinógenos y Chamanismo. Guaderrama, Punto Omega.

KUHN, Thomas -

- 1982 - A Estrutura das Revoluções Científicas. Col. Debates 115, São Paulo, Perspectiva.

LAGROU, Elsie Maria -

- 1990 - "Alucinógenos e Estética Caxinawá". Trabalho apresentado a XVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

LANGDON, Esther Jean

- 1974 - "The Siona Medical System: Beliefs and Behavior. Tese de Doutorado. New Orleans, La., Tulane University.

- 1979 - "The Siona Hallucinogenic Ritual: Its Meaning and Power. In: Understanding Religion and Culture: Anthropological and Theological Perspectives. John Morgan (Org.), Washington, D.C., University Press of America.

- "Yagé Among the Siona: Cultural Patterns, In: Visions in Spirits, Shamans, and Stars. David L. Browman e Ronald Schwarz (Org.) The Hague, Mouton Press.

- 1985 - "Terra é Vida: O Caso da Reserva Indígena dos Siona na Colombia. In: Boletim de Ciências Sociais n.36. Florianópolis, UFSC.

- "Power and Authority in Siona Political Process: The Rise and Demise of the Shaman" In: Political Anthropology of Ecuador: Perspectives from Indigenous Cultures. New York, SLAA/CCLA.

- "La Historia del Putumayo según los Siona. XII Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá.

- 1986 - "Las Clasificaciones del Yagé dentro del Grupo Siona: Etnobotánica, Etnoquímica e História" In: América Indígena, Vol. XLVI, n.1, Cidade do México.

- 1988 - "Religião, Magia ou Feitiçaria? O Pensamento Antropológico sobre o Xamanismo". Manuscrito.

- 1990 - "La História de la Conquista de Acuerdo a los Indios Siona del Putumayo". In: La Etno-história de la Amazônia. CAMACHO, Roberto P. (Org.)
- LANGDON, Esther Jean et MACLENNAN, Robert -
1979 - "Western Biomedical and Sibundoy Diagnosis: An Interdisciplinary Comparision". In: Social Sciences and Medicine n.13b.
- LANTERNARI, Vittorio -
1974 - As Religiões dos Oprimidos: Um Estudo dos Modernos Cultos Messiânicos. Col.Debates 95, São Paulo, Perspectiva.
- LEWIS, Ioan N. -
1977 - Extase Religioso: Um Estudo Antropológico da Possessão Por Espírito e do Xamanismo. Col.Debates 119, São Paulo, Perspectiva.
- LEVI-STRAUSS, Claude -
1985 - Antropologia Estrutural. Rio, Tempo Brasileiro.
- LEX, Barbara -
1979 - "The Neurobiology of Ritual Trance". In: The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Strutural Analysis. D'AQUILI, E. et alli. New York, Columbia Un. Press.
- LAMB, Bruce -
1985 - O Feiticeiro do Alto Amazonas. Rio, Rocco.
- LUNA, Luis Eduardo -
1986 - Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Stockholm, Sweden, Almquist and Wiksell International.
- MAUSS, Marcel -
1974 - "Esboço de uma Teoria Geral da Magia". In: Sociologia e Antropologia, Vol.1. São Paulo, EDUSP.
- 1979 - "A Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas". In: Marcel Mauss: Antropologia. Col. Grandes Cientistas Sociais, n.11, São Paulo, Atica.

- "A Prece". In: Marcel Mauss: Antropologia.
Col. Grandes Cientistas Sociais, n.11, São Paulo,
Atica.

MALINOWSKI, Bronislaw -

- 1982 - **Magia, Ciencia, Religion.** Barcelona, Ariel.

- 1984 - "Argonautas do Pacífico Ocidental". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

MARX, Karl -

- 1987 - "Teses Contra Feuerbach", In: Os Pensadores,
São Paulo, Nova Cultural.

MCKENNA, Dennis J. et alii -

- 1986 - "Ingredientes Biodinamicos en las Plantas que se
Mesclan al Ayahuasca. Una Farmacopeia Tradicional
no Investigada". In: América Indígena, Vol. XLVI,
num.1, Ciudad de México.

METRAUX, Alfred -

- 1973 - **Religión y Magias Indígenas de America del Sur.**
Serie Cultura y Historia, Madrid, Agilar.

MOTA, Clarice Novaes de Barros -

- (1988) - "Como a Jurema nos Disse": Representações e
Drama Social Negro-Indígena". Manuscrito.

MONTEIRO, Paula -

- 1985 - **Da Doença à Desordem: A Magia da Umbanda.** Rio,
Graal.

MUNN, Henry -

- 1976 - "Los Hongos del Lenguaje", In: Alucinogenos y Chamanismo. Guaderrama, Punto Omega.

NARANJO, Claudio -

- 1976 - "Aspectos Psicológicos de la Experiencia del
Yagé en una Situación Experimental", In:
Alucinogenos y Chamanismo, Guaderrama,
Punto Omega

NARANJO, Plutarco -

- 1983 - **Ayahuasca: Etnomedicina y Mitologia.** Quito,
Libri Mundi.

- 1986 - "El Ayahuasca en la Arqueologia Ecuatoriana".
In: **América Indígena**, Vol. XLVI, n.1, Ciudad de México.
- PELAEZ, Maria Cristina -
1990 - "Primeras Interpretaciones Sobre el "Himnário",
Actividad Ritual de La Doutrina del Santo Daime".
Manuscrito.
- PEREIRA, Nunes -
1979 - **Casa das Minas. Petrópolis, Vozes.**
- PLOWMANS, Timothy et allí -
1971 - **Latua Pubiflora: Magic Plant From Souther Chile.**
Botanical Museum Leaflets, Vol.23, n.2, Harvard
University.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo -
1972 - "The Cultural Context of an Aboriginal Halluci-
gen: Banisteriopsis Caapi". In: **Flesh of The Gods:
The Ritual Use of Hallucinogens.** FURST, Peter
(Org.). New York, Praeger Publications.
- 1978 - **El Chamán y El Jaguar: Estudio de Las Drogas
Narcóticas Entre Los Indios de Colômbia.** México,
Siglo Vinteuno.
- RIVIER, L. et LINDGREN, J. E. -
1972 - "Ayahuasca, the South American Hallucinogenic
Drink: On Ethnobotanical and Chemical Investiga-
tion". In: **Economic Botany** n.26.
- SCHULTES, Richard Evans -
1972 - "An Overview of Hallucinogens in The Western
Hamisphere". In: **Flesh of The Gods: The Ritual
Use of Hallucinogens.** FURST, Peter (Org.)
London, George Allen and Unwin LTd.
- 1986 - "El Desarrollo Histórico de la Identificación de
las Malpigiáceas Empleadas como Alucinógenos" In:
América Indígena, Vol.XLVI, n.1, Ciudad de México.
- SELL, Ari -
1990 - "Descondicionamento Neurofisiológico Através de
Alucinógenos". Trabalho apresentado na XVII Reunião
da Associação Brasileira de Antropologia.

SHARON, Douglas -

- 1980 - *El Chamán de Los Cuatro Vientos*. México
Siglo Vienteuno.

SILVA, Clodomir Monteiro da -

- 1981 - "A Questão da Realidade na Amazônia". Comunicação apresentada na IV Reunião Interregional de Cientistas Sociais do Brasil, Manaus.
- 1983 - "O Palácio Juramidán. Santo Daime: Um Ritual de Transcendência e Despoluição". Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGM de Antropologia Social, UFPE, Recife
- 1985 - "Ritual de Tratamento e Cura". Trabalho apresentado no I Simpósio de Saúde Mental. S.B.P. Santarém
- 1985 - "Chamanismo y Utilización de Plantas del Género Banisteriopsis más Aditivos. Enfoque Interdisciplinar". Trabalho apresentado no 45o. Congresso Internacional de Americanistas, Bogotá.

SISKIND, Janet -

- 1976 - "Visiones y Curas entre Los Sharanahua", In: *Alucinógenos y Chamanismo*. Guaderrama, Punto Omega.

SOARES, Luiz Eduardo -

- 1989 - "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil", In: *Cadernos do ISER* 22. Rio ISER.
- 1990 - "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa", In: *Cadernos do ISER* 23. Rio, ISER.
- (1990)- "Misticismo e Reflexão", In: *Comunicações do ISER* 37, Rio ISER.

TURNER, Victor -

- 1967 - *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.
- 1974 - *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes.

VALERA, Guillermo Arevalo -

- 1986 - "El Ayahuasca y el Curandero Chipibo-Conibo del Ucayali, Peru". In: **América Indígena**, Vol. XLVI, n.1, Ciudad de México.

VALLE, Gloria Montoya -

- 1990 - "O Xamanismo entre os Mapuche Argentino". Trabalho apresentado na XVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

VAN GENNEP, Arnold -

- 1978 - **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Vozes.

WEBER, Max -

- 1944 - **Economia y Sociedad**. México, Fondo de Cultura Económica.

WEISS, Gerald -

- 1976 - "Chamanismo y Sacerdócio a La Luz de La Ceremonia del Ayahuasca entre Los Campa", In: **Alucinogenos y Chamanismo**. Guaderrama, Punto Omega.

ZERRIES, Otto -

- 1981 - "Atributos e Instrumentos Rituais do Xamã na América do Sul Não-Andina e o seu Significado". In: **Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden**. Col. Museu Paulista, Série Ensaio, Vol.4, São Paulo.

- 1985 - **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, Ed. Paulinas.

Obras Espiritualistas Consultadas:

As obras abaixo, são de autoria de Jorge Adoum, autor espiritualista, muito difundido na "Doutrina do Santo Daime", consultadas durante a redação desta dissertação:

- 1) Adonai (Ed.Pensamento)
- 2) Batismo da Dor (Ed.da Comissão Divulgadora Jorge Adoum)
- 3) As Chaves do Reino Interno ou o Conhecimento de Si Mesmo (Ed.Pensamento)
- 4) Rasgando Véus: Iniciação ao Mundo Interior, Segundo o Apocalipse de São João (Ed.Pensamento)
- 5) Grau de Aprendiz e Seus Mistérios, Col. "Esta é a Maçonaria" (Ed.Pensamento)
- 6) A Sarsa de Horeb ou O Mistério da Serpente (Ed.FEEU)
- 7) Eu Sou (Ed.Pensamento).

SOU BRILHO DO SOL

Eu sou brilho do sol
Sou brilho da lua
Dou brilho as estrelas
Porque todas me acompanham

Eu sou brilho do mar
Eu vivo no vento
Eu brilho na floresta
Porque ela me pertence.